Hannah Arendt

Política, violencia, memoria

Laura Quintana
Julio Vargas
(compiladores)

Hannah Arendt
Política, violencia, memoria

Retrato
Andrés Felipe Uribe Cárdenas

Hannah Arendt

Política, violencia, memoria

Laura Quintana
Julio César Vargas
Compiladores

Ensayos de:
Etienne Tassin, Wolfgang Heuer, Diego Paredes,
Laura Quintana, Julio César Vargas, Cristina Sánchez,
Ángela Uribe, Bernardo Correa y Claudia Hilb

Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales-CESO
Departamento de Filosofía

Hannah Arendt: política, violencia, memoria / Laura Quintana, Julio Vargas, compiladores; ensayos de Etienne Tassin… [et al.]. -- Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Ediciones Uniandes, 2012.
170 pp.; 17 x 24 cm

Otros autores: Wolfgang Heuer, Diego Paredes, Cristina Sánchez, Ángela Uribe, Bernardo Correa y Claudia Hilb.

ISBN 978-958-695-787-8

1. Arendt, Hannah, 1906-1975 - Crítica e interpretación 2. Filosofía política I. Quintana, Laura II. Vargas Bejarano, Julio César III. Tassin, Etienne IV. Heuer, Wolfgang V. Paredes Goicochea, Diego Felipe VI. Sánchez Muñoz, Cristina VII. Uribe, Ángela VIII. Correa, Bernardo IX. Hilb, Claudia X. Universidad de los Andes (Colombia). Facultad de Ciencias Sociales. XI. Universidad de los Andes (Colombia). Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Filosofía XII.

CDD 320.01 SBUA

Primera edición: agosto de 2012

© Laura Quintana y Julio César Vargas (autores compiladores)

© Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía

Ediciones Uniandes
Carrera 1ª núm. 19-27, edificio Aulas 6, piso 2
Bogotá D. C., Colombia
Teléfono: 339 4949, ext. 2133
http://ediciones.uniandes.edu.co
infeduni@uniandes.edu.co

ISBN impreso: 978-958-695-787-8
ISBN e-book: 978-958-695-788-5

Corrección de estilo: Lina Mariño y Gabriela de la Parra M.
Diagramación: David Reyes
Diseño de carátula: Víctor Gómez, Facultad de Ciencias Sociales
Ilustración de carátula: "Estado, política y violencia", Andrés Felipe Uribe Cárdenas

Impresión: Nomos Impresores
Diagonal 18 bis núm. 41-17
Teléfono: 208 6500
Bogotá, D. C., Colombia

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Contenido

Introducción · vii
Laura Quintana
Julio César Vargas

PARTE I
UNA POLÍTICA DE LA CONTINGENCIA

1. **La manifestación política: más allá del acierto y del fracaso · 3**
Etienne Tassin

2. **Política y coraje cívico · 17**
Wolfgang Heuer

3. **Historia, contingencia y revolución en la crítica de Hannah Arendt a Karl Marx · 33**
Diego Paredes

PARTE II
EL PENSAR Y LA RESPONSABILIDAD PERSONAL

4. **Pensamiento y violencia · 49**
Laura Quintana

5. **La persona: su función política y su responsabilidad moral en el pensamiento de Hannah Arendt · 67**
Julio César Vargas

PARTE III
MEMORIAS, PERDÓN Y CONFLICTOS

6. **Memorias en conflicto en sociedades postotalitarias · 85**
Cristina Sánchez

7. **¿Pueden los hechos históricos resistirse a la mendacidad? Sobre la matanza de las bananeras · 101**
Ángela Uribe

8. **Perdón y libertad · 121**
Bernardo Correa

9. **¿Cómo fundar una comunidad después del crimen? Una reflexión sobre el carácter político del perdón y la reconciliación a la luz de los Juicios a las Juntas en Argentina y de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica · 131**
Claudia Hilb

Introducción

¿Por qué se ha vuelto tan frecuente oír hablar de Hannah Arendt? ¿Por qué incluso se insiste en esta pregunta intentando descifrar la actualidad de un pensamiento que para muchos ya parece inactual? ¿Qué podría decirle a un mundo postotalitario globalizado, que se enfrenta a otras formas de violencias y de conflictos, una autora que habría centrado sus reflexiones en la experiencia del totalitarismo? Los temas explorados en las tres partes de este libro ("Una política de la contingencia", "El pensar y la responsabilidad personal"; "Memorias, perdón y conflictos") son en gran medida una respuesta a estas preguntas. Se trata no solo de las cuestiones fundamentales que impulsaron el pensamiento de Arendt, sino también, en gran medida, de algunos de los asuntos que hoy se hallan en el centro de los debates contemporáneos sobre filosofía política.

En primer lugar, afirmar que en Arendt se encuentra desarrollada una política de la contingencia es destacar que se trata quizás de una de las reflexiones que más insistió en el significado político de la *acción*. Pero para la autora esta no es meramente la participación cívica que puede darse entre los miembros de un orden político dado, sino que es un *acontecimiento*, una manifestación incalculable que hace visible a una pluralidad actuante y, a su vez, permite hacer visibles y transformar aspectos del mundo que los actores comparten. Por esto mismo, el énfasis arendtiano en la acción, lejos de inscribirla en las comprensiones tradicionales de lo político que se centran en la pregunta por el buen gobierno, pone de manifiesto una reflexión renovada sobre el ser-en-común, desde un cuestionamiento de presupuestos que han sido por mucho tiempo dominantes en nuestra manera de concebir el espacio político. Entre estos presupuestos se encuentran la noción de *soberanía*; la identificación de la comunidad con un trasfondo de tradición dado, un cuerpo orgánico por realizar o el vínculo jurídico entre unos sujetos previamente constituidos a su relación; así como la aspiración a que una política no violenta implique la reducción de los conflictos, que emergen de la misma pluralidad humana, a través de un consenso normativamente garantizado.

En contraste con estas asunciones tradicionales, el pensamiento de Arendt se interesa por pensar la manera en que las acciones colectivas instituyen tramas de relaciones que no estaban dadas, al poner en relación a una pluralidad de actores, esto es, a personas cualesquiera que se vinculan por una preocupación común, desidentificándose con respecto a sus identidades dadas y singularizándose, entonces, en la misma acción. Asimismo, Arendt se interesa por las tensas relaciones que esas acciones guardan con un cierto marco institucional; un marco que —hasta cierto punto— las condiciona, pero que a la vez ellas pueden reconfigurar, ya siempre excediéndolo, dado que ningún orden institucional puede representar por completo la pluralidad humana y garantizar el acontecimiento transformativo que es la acción. En esa medida, la acción es a la vez instituyente y destituyente: en las formas de ser-en-común que posibilita, y que en todo caso emergen de un cierto suelo institucional, confronta y transforma aspectos del mundo común dado, con lo cual también lo expone a la imprevisibilidad, que es la otra cara de su carácter acontecimental.

Así, al ahondar en lo que podríamos denominar una *gramática de la acción política*, los planteamientos de Arendt permiten repensar la importancia de los movimientos polémicos, confrontacionales, insurreccionales y en general las formas de intervención ciudadana, para la vitalidad del mundo común, particularmente de las democracias contemporáneas. Además, estas reflexiones sobre la acción permiten cuestionar la manera en que en tales democracias la participación política se ha vinculado con criterios de inclusión-exclusión mediante los cuales se ha definido al ciudadano como miembro de una comunidad jurídica, pues a la luz de ellas, el sujeto político no es más que el actor que, sin importar sus condiciones de pertenencia y sobre todo resistiéndolas o confrontándolas, decide actuar junto a otros.

Por esto mismo, dado que el pensamiento político de Arendt se centra en la acción, entendida como manifestación confrontacional de una pluralidad actuante, se trata también de un pensamiento que reconoce la conflictualidad de lo político y se enfrenta constantemente con la pregunta acerca de cómo asumir esa conflictualidad en su dimensión específicamente política, no guerrera, ni meramente violenta o destructiva. En este sentido, la violencia es otra de las cuestiones que mueve el pensamiento de Arendt, no solo desde su pregunta acerca de los elementos que se habrían cristalizado en una violencia inédita como aquella del totalitarismo, sino desde sus consideraciones críticas acerca de cómo, en la tradición de pensamiento político, el conflicto político se ha solido entender en términos de violencia. Se trata de una tendencia reductiva que ha implicado desconocer las posibilidades constructivas y reconfiguradoras de acciones que, aunque puedan mostrar trazos violentos —de cuerpos y gestos confrontacionales—, no pueden reducirse en todo caso a manifestaciones de violencia; y se trata de una tendencia que, en su mismo olvido de la acción, ha

traído consigo ciertas formas de violencia —simbólicas e instrumentales— frente a la pluralidad humana.

Sin embargo, tal pluralidad no solo se despliega en la acción-en-común, sino que para la autora es algo que atraviesa a la misma singularidad y le permite constituirse en un sujeto ético, esto es, un sujeto expuesto a su propia diferencia, dispuesto a acoger la contingencia de la realidad por medio de una reflexividad y una memoria que aceptan la facticidad de lo acontecido, exponiéndose a la fragilidad que trae consigo el hecho de que se trata de una realidad transformable, dada nuestra misma inserción en un mundo-con-otros. En este sentido, las reflexiones arendtianas sobre el pensar y la memoria aportan elementos interesantes en los debates contemporáneos sobre las formas de subjetivación ética en sus relaciones con la política y, asimismo, sobre la manera en que los ejercicios —siempre conflictivos, frágiles y contestables— de rememoración y comprensión del pasado, por parte de actores y espectadores críticos, afectan y reconfiguran el ser-en-común. En particular, pueden abrirse preguntas acerca de cómo estos ejercicios de memoria singulares —de narradores, artistas, o espectadores cualesquiera que exponen públicamente su juicio— pueden confrontar también las representaciones institucionalizadas de la memoria y las identificaciones incorporadas a las que ellas han dado lugar.

Por otra parte, otro eje de reflexión que pone de manifiesto la actualidad del pensamiento de Arendt, y que está muy vinculado con el reconocimiento de la contingencia y de la pluralidad del mundo de la política, es la cuestión del *perdón*. Este es, en efecto, para la autora, uno de los recursos que le permite a los seres humanos asumir el hecho de que sus acciones son contingentes, en cuanto que siempre traen consigo consecuencias incalculables que transforman de manera imprevisible el mundo compartido. Pero el perdón es también una forma de acción y, como tal, un acontecimiento que aunque emerja de contextos condicionados por ciertas instituciones no puede ser garantizado ni otorgado institucionalmente, sino que solo se da entre actores que, al perdonarse, introducen una suerte de interrupción, la cual crea las condiciones para que sea posible actuar de nuevo. De modo que también esta vertiente del pensamiento de Arendt abre preguntas acerca de la manera como en el mundo contemporáneo se han pensado ciertas "políticas del perdón" o se han ordenado "instancias institucionales para producir el perdón" en contextos conflictivos, en los cuales, de hecho, el conflicto más que escenificarse políticamente ha quedado dominado por diversas formas de violencia —institucional, para-, extra- y contrainstitucional— que han reducido, bloqueado e imposibilitado el despliegue político de la pluralidad.

Tenemos, entonces, en las reflexiones de Hannah Arendt, la posibilidad de pensar, más allá de los enfoques liberales, comunitaristas e institucionalistas dominantes, una política de la contingencia; una particular responsabilidad

personal no normativista ni subjetivista, y una comprensión de la memoria y el perdón, como siempre confrontados y expuestos al carácter conflictivo del mundo de la política, en un cierto exceso con respecto a unos marcos institucionales que no dejan de condicionarlos. Precisamente, los ensayos que se recogen en esta compilación ahondan en uno u otro de estos ejes de reflexión, intentando mostrar, desde matices y perspectivas distintos, que un pensamiento de la pluralidad como el de Arendt tiene aún mucho que decir sobre el mundo que hoy compartimos; un "decir" que no se mueve en un registro normativo y no pretende, entonces, erigirse en un discurso ordenador o regulador de la realidad.

En primer lugar, abriendo la compilación, se encuentran dos textos que, desde perspectivas muy distintas, apuntan a desplegar las posibilidades crítico-analíticas de la comprensión arendtiana de la política para pensar algunas luchas o resistencias en el mundo contemporáneo. Iniciando esta sección se halla una contribución de Etienne Tassin, la cual propone entender la dimensión política de la existencia humana en términos de una *fenomenología de la acción*. Al insistir en esta idea, Tassin apunta a reivindicar la radicalidad del pensamiento de Arendt, alejándolo de interpretaciones que intentan encajarlo en una gramática política tradicional articulada en las nociones de *sujeto*, *intersubjetividad* o en la *funcionalización* de lo político. Para Tassin, lo que está en juego en la acción política, de acuerdo con Arendt, no es tanto la toma de una decisión racional, como lo han sostenido las interpretaciones habermasianas o liberales, sino la visibilidad y la visibilización que la acción, en tanto *manifestación*, posibilita. En efecto, desde el punto de vista de Arendt, según muestra Tassin, la acción hace visibles a unos actores que, al singularizarse, constituyen un espacio común y, de esta forma, logran destituir, pero a la vez reconfigurar, los órdenes existentes. Así, la acción permite "instituir en la destitución" que ella es, aunque ella sea lo no ordenable y, en cuanto tal, lo que siempre resulta derrotado por todo orden institucional, frente al cual siempre tiene que irrumpir de nuevo. Además, al insistir en esta fenomenología de la acción y en las paradojas derivadas de su contingencia, Tassin puede redefinir, sirviéndose de Arendt, algunas luchas políticas contemporáneas tan reveladoras del mundo globalizado actual como el movimiento de los *sin papeles*. En particular, "la aparición de los clandestinos en la escena público-política" perturba la división entre "anonimato clandestino" e "identificación policial", al exponer en la infracción que la aparición es "la prohibición para los sin nombre de manifestarse" (v. cap. 1, p. 14, en este libro).

Seguidamente, desde una lectura más tradicional de Arendt, que se mueve en el lenguaje de la intersubjetividad y tiende a identificar su propuesta política con un "republicanismo cívico", aparece publicado el artículo de Wolfgang Heuer. Este autor parte del énfasis arendtiano en el *coraje* como la virtud política fundamental, para dilucidar, sirviéndose de una serie de casos ejemplares, posibles formas de intervención política que suponen la capacidad del actor para

exponerse a la luz pública y a los riesgos de su contingencia, por mor del mundo, del mismo espacio donde se manifiesta. Heuer analiza entonces experiencias muy diversas, que traen consigo resistencias distintas, pero que constituyen formas ejemplares de acción corajuda: desde el valor que supone asumir una actitud crítica, como la demostrada por Vaclav Havel, en una sociedad dictatorial; pasando por el coraje cívico que se requiere frente al conformismo, las formas de corrupción y la burocratización que pueden darse en las sociedades contemporáneas; hasta el coraje que supone la promoción de una cultura ciudadana para enfrentar el crimen organizado mediante estrategias de acción común, como la emprendida contra la mafia siciliana por quien una vez fuera alcalde de Palermo, Leoluca Orlando.

Cerrando esta sección, y en un registro un poco distinto pero vinculado en todo caso con la cuestión de la contingencia, aparece el ensayo de Diego Paredes, quien se ocupa en particular de la crítica de Arendt a la identificación marxiana entre política e historia. A su modo de ver, el énfasis que esta autora pone en la contingencia y fragilidad del acontecimiento permite entender muy bien las limitaciones que ella misma encuentra en los planteamientos de Marx, en la medida en que este autor, pese a invertir el privilegio de la contemplación frente a la praxis, revelaría la pretensión tradicional de eliminar la contingencia y fragilidad de la acción, al asumir que "el desarrollo histórico y la concreción de la libertad podrían ser el producto final de la acción humana" (v. cap. 3, p. 35, en este libro). Además, la idea de acontecimiento permitiría iluminar el significado político de eventos revolucionarios singulares, como la Revolución húngara, más allá de las compresiones subjetivistas y deterministas que se han propuesto de estos. Sin embargo, concluye Paredes, este énfasis en el acontecimiento y esta comprensión de la acción como aquello que resulta ya siempre derrotado por los órdenes que ella posibilita, en su carácter paradójico, no dejan de resultar problemáticos y expuestos a nuevos riesgos y consecuencias indeseables. En efecto, a su modo de ver, si la contingencia desde el punto de vista de Arendt es, a la vez, condición de posibilidad y de imposibilidad de la política, ello significaría "la inestabilidad y futilidad del espacio público" (v. cap. 3. p. 44, en este libro), en la medida en que este también requeriría de la estabilidad del mundo.

Se inicia luego la segunda parte del libro, constituida por dos ensayos que, desde aproximaciones muy distintas, reflexionan en gran medida sobre la responsabilidad personal que se abre en la experiencia del pensar. Por una parte, el ensayo de Laura Quintana muestra por qué el problema de la violencia, lo que esta supone en general y la pregunta acerca de cómo resistirla es un hilo conductor que atraviesa la obra de Arendt. Sin embargo, el objetivo de este texto no es solo sugerir una clave de lectura para trazar, desde un punto de vista exegético, una continuidad entre las reflexiones arendtianas sobre la acción y aquellas relacionadas con las actividades mentales, sino también reflexionar sobre la

experiencia del pensar como una instancia de resistencia frente a la violencia que se da en todo intento de eliminación o reducción de la pluralidad humana. El pensar, sugiere Quintana, es una forma de subjetivación ética que emerge de la diferencia que surca toda singularidad, lejos del dispositivo de la persona y de las cesuras que este introduce entre lo humano y lo inhumano. También es, sobre todo, una experiencia que interrumpe las formas de dominio que le están dadas al ser humano, al constatar, con sus preguntas inapagables y sus sentidos siempre finitos y frágiles, lo que constantemente excede y lo que resulta inapropiable.

Por otra parte, adoptando una perspectiva muy distinta, se encuentra un artículo de Julio César Vargas. Este ensayo no se limita a ahondar en la responsabilidad personal que Arendt vincula con la experiencia del pensar, sino que se propone defender la tesis según la cual la categoría de *persona* cumple un papel central en la obra de la autora y funciona como un perno —lo cual Arendt nunca enfatizó explícitamente— para articular sus reflexiones sobre la vida pública y la vida privada, las actividades de la acción, la creación artística y el pensar. No obstante, teniendo en cuenta que, de acuerdo con esta lectura, el concepto de persona cumple papeles distintos en todos estos casos, el texto se enfrenta a la pregunta acerca de si en realidad se trata de un mismo concepto, o si, por el contrario, hay una tensión entre una función pública de la persona, en la que puede tener lugar una presentación "personal", y otra dimensión moral, basada en convicciones y principios, que determina a su vez estilos de vida singulares.

La última parte de la compilación está dedicada a reflexionar sobre los retos que se abren en el mundo contemporáneo cuando están en juego la memoria y el perdón frente a crímenes, conflictos y violencias que desgarran al mundo y parecen exceder toda posible forma de reconciliación. Abre esta sección un artículo de Cristina Sánchez, quien actualiza los planteamientos de Arendt para pensar el recuerdo y las formas de memoria que pueden activarse en situaciones de conflicto. Como muestra esta autora, las reflexiones de Arendt enfatizan la importancia política del recordar, en cuanto condición de la comprensión que permite salvar del olvido los acontecimientos, hacer aparecer la identidad de los actores políticos, pero también manifestar la pluralidad humana. Efectivamente, el espacio público está constituido por una multiplicidad de memorias que emergen de la interacción entre unos-y-otros y están sometidas a una continua reelaboración. De esta forma, Sánchez enfatiza un punto fundamental en las reflexiones arendtianas sobre la irreversibilidad del pasado y el carácter pertinaz de lo acontecido; a saber, que en la medida en que las memorias "se elaboran *con* los otros, en una red de narrativas e historias interpretadas" (v. cap. 6, p. 89, en este libro), para Arendt, "las bolsas del olvido no existen […] hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia" (Arendt, 1967, p. 352).

A continuación, adoptando un punto de vista un poco distinto, la contribución de Ángela Uribe reflexiona sobre la dificultad de recordar los hechos históricos en su "pertinaz" e innegable realidad, dada su misma contingencia y toda vez que la memoria de estos depende de "la disposición voluntaria de los testigos para ser fieles o, en su defecto, para no ser fieles a aquello de lo que fueron testigos" (v. cap. 7, p. 104, en este libro). Así, Uribe apunta a discutir la idea de Arendt según la cual, en su misma contingencia y fragilidad, "los hechos se afirman a sí mismos por su obstinación" y por "su gran resistencia"; esto es, "la misma irreversibilidad que es el sello de toda acción humana" (Arendt, 1967/2006, p. 254). Tomando como ejemplo la masacre de las bananeras, la autora de este ensayo se propone mostrar que en casos como estos, en los que solo se cuenta con testimonios disímiles y poco fiables, resulta casi imposible distinguir entre verdad y mentira. En esa medida, difícilmente se puede confiar en que lo ocurrido, con su irreductible facticidad, se impondrá como límite frente a los intentos de transformar mendazmente la realidad, y guardará, pese a todo, un lugar en el mundo de los asuntos humanos.

Por último, aparecen en la compilación dos ensayos dedicados a reflexionar desde un punto de vista arendtiano sobre la problemática del perdón. En primer lugar, se encuentra un breve ensayo de Bernardo Correa en el que se introduce el problema que conlleva, para Arendt, la posibilidad de perdonar. Se trata de enfrentar la irreversibilidad de la acción sin negar su contingencia, y de hacerle frente a lo que el autor denomina la *paradoja de la libertad*: que la acción, al revelar a un agente como singularidad que establece un mundo común con otros, lo deje arrojado también a la contingencia de lo incalculable, al hecho de que no puede predecir por completo ni controlar enteramente las consecuencias de sus acciones, dada la pluralidad humana. Así, parecería que al iniciar algo nuevo en el mundo con otros, al desplegar la libertad como espontaneidad del comenzar y como libertad política, el agente terminara a su vez empeñando su libertad. Pero, como bien lo muestra Correa, la salida arendtiana a este *impasse* tiene que ver precisamente con desvincular la libertad del ideal tradicional de soberanía, es decir, de la pretensión de que el hombre debe alcanzar un pleno dominio de sí que le garantice su gobierno sobre los otros, insistiendo más bien en que la libertad se despliega en la acción con otros. Por consiguiente, el perdón y las promesas permiten garantizar esa libertad del actuar y constituyen a su vez un freno contra las pretensiones de violencia o dominación que destruyen el espacio mismo de lo político.

Cerrando esta sección y este libro, aparece publicado un ensayo de Claudia Hilb dedicado a repensar el problema de cómo refundar la comunidad política tras el advenimiento de actos atroces, como los que son juzgados por los Juicios a las Juntas en Argentina y por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica; dos experiencias que Hilb busca iluminar en sus notables diferencias,

por medio de las reflexiones arendtianas sobre el perdón. Como ya lo destacamos, el perdón es una capacidad que está anclada en la condición plural de la existencia humana y que se da entre unos y otros como un don otorgado "solo a quienes 'no saben lo que hacen'". Además, esta capacidad hace emerger "una escena compartida entre quienes pueden eventualmente perdonar y quienes pueden arrepentirse" (v. cap. 9, p. 150, en este libro), con lo cual se establece entre ambos un peso compartido. Sirviéndose de estas consideraciones, Hilb muestra entonces por qué la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica permitió la emergencia de esta escena común, al tomar como tarea escuchar tanto a víctimas como a victimarios de actos atroces, mientras en Argentina esta instancia de reconciliación se imposibilitó, al excluir de entrada que el testimonio de los perpetradores contribuyera a aclarar lo acontecido.

Así, esperamos que este recorrido sugiera en qué medida cada una de estas contribuciones intenta acoger, con Arendt, lo que esta autora insistió que ha de mover siempre el auténtico movimiento del pensar: "incidentes de la experiencia viviente que deben permanecer como los indicadores del pensar", de los que este "toma orientación para no perderse a sí mismo". Porque lo que está en juego con el movimiento del pensar no son "ni definiciones ni teorías, sino más bien el lento y laborioso descubrimiento y, tal vez, el trazado del plano de la región que algún incidente ha iluminado completamente por un momento fugaz" (Hill, 1979, p. 296).

Para concluir esta breve introducción cabe señalar que los artículos que conforman este libro son resultado de la reelaboración y ampliación de las ponencias inéditas que cada autor presentó en el Simposio Hannah Arendt: Política, Violencia y Memoria, realizado en el marco del III Congreso Nacional de Filosofía, que tuvo lugar en la Universidad del Valle (Cali), del 19 al 22 de octubre de 2010. Sea esta la oportunidad para agradecer a los organizadores del evento y a las instituciones que brindaron el apoyo financiero y logístico necesario para la organización de este encuentro: la Universidad del Valle, la Universidad de los Andes, la Embajada de Francia y la Universidad Autónoma de Madrid, así como la Sociedad Colombiana de Filosofía. Agradecemos también a los estudiantes de la Maestría en Filosofía de la Universidad de los Andes Juan Camilo Serna y Carlos Bernardo Caycedo, por la ayuda que nos brindaron en un trabajo previo de revisión de los ensayos aquí compilados.

Laura Quintana
Julio César Vargas

Bibliografía

ARENDT, H. (1967). *Eichmann en Jerusalén*. Madrid, España: Lumen.

ARENDT, H. (2006). Truth and Politics. En *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Classics (trabajo original publicado en 1967), pp. 227-264.

HILL, M. (1979). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York, NY: St. Martin's.

PARTE I
UNA POLÍTICA DE LA CONTINGENCIA

1
La manifestación política: más allá del acierto y del fracaso*

Etienne Tassin**

En las notas que siguen me gustaría proponer una lectura de la obra de Hannah Arendt que dé testimonio no solamente de la actualidad política de su pensamiento, sino también de su fecunda capacidad para renovar los términos de la filosofía política contemporánea. Sean cuales sean los debates que trazan las grandes líneas de investigación en la actualidad —por ejemplo, la controversia entre liberales y comunitaristas sobre la justicia y el bien; o la cuestión de la organización de una política mundial en el contexto de una globalización económica neoliberal; o el conflicto de interpretaciones sobre las formas efectivas de una política democrática—, aunque nos parezca algunas veces muy alejada de estos debates, la reflexión de Arendt nos ofrece, al contrario, una vía de acceso original y pertinente para volver a asir el sentido de lo político en su realización misma.

Pero, podríamos preguntarnos, ¿de dónde le vendría este poder renovador? La respuesta es simple: de la unión entre una aproximación fenomenológica heterodoxa de la acción —es decir de un acercamiento no subjetivista y no intencionalista— y una comprensión de la política elaborada a partir de esta fenomenología y no a partir de la consideración de los derechos, de las convenciones o de las instituciones, o menos aún de las cuestiones de organización económica y social.

La noción de *manifestación* recoge las dos dimensiones que ordenan la comprensión arendtiana de lo político: el actuar colectivo, por un lado; la visibilidad característica del espacio público, por otro. En esa medida, de la lectura de

* Traducción al español de Andrea Mejía, revisada por Laura Quintana.

** Profesor de Filosofía Política, Université Paris 7 Denis Diderot. Correo electrónico: etienne.tassin@univ-paris-diderot.fr.

Arendt puede derivarse una comprensión fenomenológica de la acción política en términos de manifestación.

La manifestación hace visible una comunidad de actores y al mismo tiempo rompe los marcos acordados de una gramática política, los cuales la reducen a las prácticas de poder gubernamental y de oposición a dicho poder. A la vez insurgente e instituyente —al menos en potencia, puesto que ella no es realmente insurgente sino en contadas ocasiones—, la manifestación fractura el orden de lo visible y a la vez es revelación de los actores, exposición de las comunidades contestatarias y reinstitución continua de su espacio público de aparición. La manifestación confiere así a la acción política una dimensión fenoménica que se distancia de toda estrategia (relaciones de fuerza), de toda instrumentalidad (relaciones entre medios y fines) y de toda funcionalidad (relaciones de utilidad). Si se considera la política democrática a partir del sentido de la manifestación, entonces podemos y tenemos que pensar la acción política ya no en términos de soberanía, de gubernamentalidad o de mecanismos procesuales: tres dimensiones a las que se vio siempre reducida en la filosofía política moderna.

De esta forma, quiero aquí simplemente dejar abierta una invitación a reflexionar, y me propongo, en lo que viene, poder confrontar el motivo filosófico con los aportes de una sociología de los movimientos sociales que preste atención a las formas concretas de las manifestaciones desplegadas en las sociedades democráticas. De lo anterior se derivará también una consecuencia que menciono aquí sin poder desarrollar por cuestiones de espacio: esta perspectiva arendtiana sobre la acción como manifestación sitúa lo político más allá del acierto y del fracaso, de la misma manera que Nietzsche situaba la moral "más allá del bien y del mal". De hecho, esta consecuencia pone de manifiesto una paradoja: al igual que las revoluciones modernas, la acción política democrática entendida como manifestación casi siempre falla. Por esto, es bastante vano esperar de ella una eficacia proporcional al esfuerzo que representa. Pero ahí está la paradoja: es en esta derrota casi asegurada donde anida su victoria, puesto que aleja la política lo más posible de toda ingeniería social. La política es la producción de lo visible y su contestable partición y repartición (*partage*), y no la disposición siempre contraefectiva del poder o la gestión siempre decepcionante de lo social.

La significación política del espacio público: Arendt *versus* Habermas

El punto de partida de una lectura como la que me propongo se encuentra en la redefinición del espacio público-político como espacio de aparición, es decir, de visibilidad compartida pero también cuestionada —y en consecuencia conflictual—, y no tanto como espacio de deliberación.

En un texto de hace ya algunos años (1989), Seyla Benhabib (1996a, pp. 73-98) distinguía tres modelos de espacio público para condensar los diferentes análisis en vigor en esa época: un modelo agonista estructurado sobre la virtud cívica (cf. Arendt, 1958/2005); un modelo legalista estructurado sobre las virtudes del diálogo público (cf. Ackerman, 1980); y un modelo discursivo o argumentativo estructurado sobre el uso público y crítico de la razón (cf. Habermas, 1962). El primero tendría como principio la libertad y correspondería a la *polis* griega; el segundo tendría por principio la justicia y correspondería a las sociedades liberales modernas; el tercero tendría por principio la pragmática comunicacional y apuntaría a una reestructuración democrático-socialista del capitalismo tardío. A estos modelos tendríamos hoy que añadir el de un espacio público "oposicional", cuya elaboración se debe a Oskar Negt; o el de un espacio público "plebeyo", analizado por Martin Breaugh (cf. Negt, 2007; Breaugh, 2007). Estas nuevas perspectivas tienden a relativizar la tipología propuesta por Seyla Benhabib y nos invitan a recuperar el concepto arendtiano desde los aportes específicos de una fenomenología de la acción.[1]

Bajo la presión de los análisis habermasianos se confundió el espacio público con un espacio común, destinado a producir una comunidad de acuerdos consensuales. Desde esta perspectiva, el horizonte teleológico del espacio público sería el de producir las condiciones de posibilidad de una toma de decisión legítima, que reflejara a la vez una posición mayoritaria y racional. Lo que se esperaría de las actividades discursivas llevadas a cabo bajo los auspicios de un espacio público sería entonces: 1) una expresión contradictoria de las opiniones; 2) una argumentación y una contrargumentación que garanticen la racionalización de esas opiniones; 3) un relativo consenso racional acerca de las opciones más apropiadas para la comunidad de interlocutores; 4) y por lo tanto, la posibilidad de una toma de decisión común cuya legitimidad —y por ende autoridad— estaría sancionada por los procedimientos de los cuales emerge. Pero ¿qué pasa con estas expectativas en la concepción arendtiana de la *política*?

Es innegable que la concepción arendtiana del *espacio público* se presta en parte para una interpretación como la que acabo de mencionar; pero también para una crítica de una elaboración por mucho insuficiente en cuanto las condiciones procesuales para la producción de un consenso legítimo. El espacio público es el lugar de una libre reunión de ciudadanos que se entrega a una dis-

1 Con sus efectos normativos subyacentes, esta tipología tuvo como efecto secundario el de desvalorizar la comprensión arendtiana del espacio público, al presentar a la ciudad griega como la experiencia política privilegiada por Arendt, lo cual a su vez sería prueba de la nostalgia por una experiencia democrática ya cumplida (e idealizada) y de una aceptación reticente (*reluctant*) de la modernidad. Desde este punto de vista se desprendía, entonces, que el concepto arendtiano de *espacio público* no asumía más que de mala gana las nuevas formas de experiencias políticas producidas por la sociedad de masa y por la democracia liberal capitalista (cf. Benhabib, 1996b).

cusión de los asuntos comunes y en la que puede desarrollarse una verdadera formación de una opinión consensual y racional. El espacio público sostiene el derecho a la palabra, el derecho a la participación en debates que conciernen a los asuntos comunes. En resumen, hay situaciones de las que se puede y se debe discutir, puesto que solamente la discusión pública confiere legitimidad a las decisiones; y hay, por otra parte, cuestiones que se remiten a decisiones técnicas que no requieren de deliberación pública (cf. Arendt, 1972/2007). Puede incluso agregarse que Arendt fue siempre sensible al hecho de que la discusión pública es formadora de una cultura cívica sin la cual la práctica gubernamental es pura y simplemente tecnocrática.

Sin embargo, Arendt jamás defendió como decisiva la idea de que lo que se encuentra en juego en la institución de un espacio público es la toma de decisión colectiva; jamás propuso que lo que debe dar sentido a la discusión pública es su finalidad operativa, a saber, la legitimación procesual de las decisiones derivadas de la deliberación; jamás concibió el espacio público como el lugar y el modo de producción de asambleas consensuales. Muy al contrario: es esencial notar que el carácter político del espacio público no reside, según ella, en la producción de una decisión colectiva legítima, sino en el hecho de la participación en el debate, en el hecho de que aquello de lo que se trata haya sido discutido. Ciertamente, se espera de una tal discusión que conduzca a decisiones respetuosas de las opiniones expresadas, o mejor, que produzca un consenso relativo acerca de las decisiones por tomar; pero la producción del consenso no pone punto final a la participación en las deliberaciones. Lo que es político es discutir, no decidir. Aquí se da una diferencia de acento cuya significación jalona todo lo demás. Bajo este aspecto relativo al lenguaje, podría decirse que enfrentarse contradictoriamente con otros en el espacio público de los asuntos de la ciudad (*cité*) es la actividad política misma; y que esta actividad no se encuentra subordinada a la producción de una decisión o de una autoridad —bien sea que estas se legitimen por vía procesual o por un golpe de fuerza persuasivo—.

¿Qué significa esto? Que lo político no se concibe bajo una perspectiva decisionista y que no hace, por tanto, referencia ni a los procedimientos de toma de decisión, ni a las medidas operativas de ejercicio del poder gubernamental, sino únicamente a la experiencia común de la palabra y de la acción. Sin embargo, lo que hace que la concepción arendtiana del espacio público sea casi por completo extraña a su futura versión habermasiana es la insistencia en la acción, y en una acción que no es prioritariamente comunicativa.

Este aspecto y el precedente son correlativos: por un lado, el espacio público no está al servicio de una racionalización de las decisiones colectivas; por otro, la acción es irreductible a la palabra, aun cuando necesite de ella. La acción que está en juego en política, según la comprensión que privilegia el análisis arendtiano de lo político, no es —ni puede ser reducida a— una acción comunicativa,

en la misma medida en que no puede reducirse a una acción instrumental o estratégica. En otras palabras, el espacio público arendtiano está ligado a otra concepción de la *acción política* que se esfuerza por no capturarla en operaciones de lenguaje, instrumentales, estratégicas o gubernamentales. Hay una dimensión de la acción que es indisociable del espacio público de aparición de los cuerpos que actúan, y así, de las luchas sociales y políticas, que son irreductibles a meros enfrentamientos discursivos.

El hecho de que el advenimiento de la democracia ateniense haya correspondido al desplazamiento de una agonística guerrera por una agonística verbal (de la acción homérica de los héroes legendarios a las justas oratorias del ágora) no significa que la política democrática se reduzca a una justa verbal. Muy al contrario, la trasposición de los combates guerreros por la escena política del ágora presenta dos rasgos que Arendt no descuidó jamás: por una parte, el desvanecimiento de la violencia destructiva en provecho de una violencia simbólica, esencialmente verbal, que no tiene ya como fin la eliminación del enemigo sino la persuasión del interlocutor; pero también, por otra, la apropiación colectiva por parte de los ciudadanos de los repertorios de acción y, en particular, de contestación, propios de los conflictos guerreros que adoptaron una forma pacífica pero no se despojaron de toda violencia en las luchas sociales y políticas que acompañaron el surgimiento y la formación de las sociedades democráticas modernas. Este segundo aspecto corresponde a una experiencia de la protesta, de la contestación, de la oposición; en breve, de la manifestación que supone una participación de los cuerpos y enfrentamientos, a veces aún violentos, que si bien ya no acaban en la destrucción de las fuerzas adversarias, tampoco se agotan, lejos de eso, en el mero uso de la palabra para fines persuasivos.

Lo que hace que la concepción arendtiana sea a la vez original, irreductible a la pragmática habermasiana pero también fecunda para nosotros hoy reside en esta dimensión de la acción colectiva que no se resuelve en procedimientos discursivos. Este aspecto es indisociable de una rehabilitación del carácter fenoménico de lo político y da cuenta de lo que podría llamarse una *fenomenología de lo político*.

La fenomenología del actuar

Esta fenomenología encuentra su primera fuente en la experiencia homérica, la cual saca a la luz dos aspectos de la acción política. Por un lado, pone de manifiesto el carácter aristocrático del *aristeuen,* del combate para sobresalir: la acción tiene que ver con la excelencia y, por tanto, con un modo de singularizarse, de distinguirse. Por otro, evidencia el papel que en esta acción juega la *doxa*. En su primer sentido, la *doxa* es en efecto el reconocimiento o la gloria que conquistan

los héroes que actúan. Este reconocimiento está ligado a su "aparecer" en la acción, a la visibilidad que les procura el actuar en público. Aquí se anuda la idea de que *actuar hace visible*, hace aparecer, a la vez que confiere reconocimiento y distinción, es decir: una apariencia aumentada, una visibilidad acrecentada, un acceso al ser en el aparecer y, de alguna manera, por el aparecer mismo, que se significa en la aparición en la escena pública bajo la forma de una distinción, una singularización.

Que Arendt trasponga a un universo democrático los rasgos que se desprenden de la acción aristocrática no equivale simplemente a convertir el actuar homérico en palabra democrática en el seno de la ciudad (*cité*). La autora nos invita a pensar más bien un heroísmo de la acción que es un heroísmo democrático, un heroísmo ordinario, al que corresponden las glorias ordinarias del espacio público democrático. Lo que se conserva entonces de la herencia homérica son las categorías de *acción*, de *aparición*, de *distinción* y de *singularización* —todos los conceptos claves que se movilizan en el quinto capítulo de *La condición humana*—, que van a verse desplegadas en un escenario de igualdad democrática, definido como escenario de manifestación.

Aquello de lo que se trata en política —por medio de los combates llevados a cabo por la emancipación o la reivindicación de los derechos, por el reconocimiento o la justicia, en nombre de la libertad o de la igualdad— es de la *visibilidad*. En este sentido el plano político es estrictamente el del aparecer, el plano fenoménico; lo cual es puesto al descubierto por el análisis arendtiano de la acción política propuesto en el capítulo V de *La condición humana*.

En efecto, se pueden despejar tres virtudes propias del actuar político; las tres están relacionadas con la manifestación y definen lo que podría llamarse la gloria media y ordinaria de las sociedades democráticas: la *revelación* de los actores en y por la acción y la palabra; la puesta en *relación* de los actores entre sí; y la *institución* de un espacio del aparecer que se establece gracias al actuar-juntos entre los actores y entre ellos y los espectadores, si aceptamos que en una democracia, por principio, todo ciudadano es a su vez actor y espectador:

1) Revelación de los actores (*disclosure*, *Enthüllung*, que podría traducirse bien sea por exposición, bien sea por revelación).

2) Relación entre los actores, un vínculo y quizás unas obligaciones mutuas por el establecimiento de un lazo entre ellos.

3) Institución o despliegue de un espacio de visibilidad para estos actores y para los espectadores que configuran sus comunidades de acción.

Estas tres "virtudes" son concomitantes e indisociables. Enlazadas en cada acción política, dan cuenta del espacio público en cuanto a escena fenoménica de un modo de existencia propiamente político, que no sabría ya más abstraerse en

su única dimensión de lenguaje, del mismo modo en que no podría confundirse con el plano de lo social y de lo económico; aunque es evidente que tampoco de este es separable. No podría apreciarse el alcance y la dinámica del espacio público arendtiano si no se lo reconduce a esta fenomenología de la acción de la que proviene y que le da fuerza, forma y sentido.

1) La revelación del agente en las acciones y en las palabras

Que la acción revele al agente no significa que el agente revelado sea un sujeto preexistente con respecto a la acción, un sujeto que sería algo así como el autor de la acción. Aquí encontramos una paradoja a la cual es importante dirigir toda nuestra atención, porque es constitutiva del espacio público de aparición: quien sale a luz es el *actor*, no el autor de la acción. El actor no es el autor; "quién soy" no coincide con "lo que soy". Esta intuición arendtiana es sin duda decisiva: el actor nace de sus actos antes de preexistir a ellos; el actor es el hijo de su acción y no su padre. Se diría que al actuar nos revelamos en el sentido de darnos a luz, nos damos nacimiento, pero también en el sentido de manifestarnos. La manifestación es un "segundo nacimiento" (natalidad). Es por esto que la acción no puede doblegarse a su supuesto autor, como si este tuviese la clave del actuar por ser su causa. El actor no es la causa de la acción, es el producto (engendrado por ella, nacimiento; y por ella exhibido, es decir revelación, aparición, manifestación). La acción produce al actor en el doble sentido del término *producir*: lo engendra y lo hace manifiesto. Desde la perspectiva de esta primera virtud de la acción, el espacio público es el espacio requerido para que los individuos actuantes nazcan a ellos mismos, produzcan "quiénes" son, deshaciéndose de una identificación que se reduce a un sentido de pertenencia que determina "lo que" son.

2) La relación de los actores entre ellos

La acción es la única actividad, dice Arendt, que pone a los seres humanos directamente en relación sin intermediarios. Aquí se da una segunda paradoja análoga a la primera: la acción da nacimiento a una comunidad de actores, pero esta comunidad no es preexistente a la acción misma bajo esta forma; su forma nace de la acción. Ninguna comunidad dada o que preexista a la acción en concierto es, hablando propiamente, el cuerpo preconstituido de la acción. La acción inventa a su pueblo en el actuar. Las comunidades de actores engendradas en y por la acción no duran sino mientras dura la acción. Son comunidades frágiles, precarias, efímeras, de actores manifestantes y manifestados en y por sus acciones, y que nos equivocaríamos al clasificar en esas otras categorías que las ciencias sociales movilizan para determinar las identificaciones sociales, clasistas, de género, raciales, confesionales o culturales en general. Desde la

perspectiva de esta segunda virtud de la acción, el espacio público es el espacio requerido para que se formen comunidades de actores originales y transversales que recompongan de otra manera las organizaciones sociales definiendo "quiénes" son realmente las fuerzas vivas de la escena política y separándose de "lo que" determinan las categorizaciones sociológicas.

3) La institución de un espacio de aparición

Toda acción despliega con ella un espacio de visibilidad en el que los actores y las comunidades de actores se hacen manifiestos. El espacio público es instituido por la acción, que con justo título puede ser llamada instituyente. Una vez más, esta institución trae consigo una paradoja: es necesario que un espacio público esté políticamente garantizado para que en él una acción pueda realizarse (por ejemplo el espacio republicano laico), pero este mismo espacio nace de las acciones emprendidas, las cuales lo reactivan y lo modulan incesantemente. Este espacio es entonces instituido, pero por un juego reiterado de acciones políticas instituyentes, pues cada manifestación es de algún modo una reinstitución de este espacio de visibilidad que por ella se enriquece, se altera, se redefine nuevamente. Diremos que toda acción despliega consigo su propio espacio de visibilidad y lo inscribe en el espacio de aparición instituido; la acción abre así una nueva fenomenalidad en un espacio que es en sí mismo enteramente fenoménico. O bien diremos, simplemente con otras palabras, que cada lucha política necesita de esta visibilidad, que a la vez adviene por su acción y, por lo tanto, abre lo visible y permite a los actores y a las comunidades de actores el acceso a esta visibilidad. Así, desde la perspectiva de esta tercera cualidad de la acción, el espacio público es el espacio requerido para que se desplieguen las manifestaciones políticas, así como el modo de operar de los gobiernos; pero este espacio proviene y se nutre de las luchas sociales y políticas que lo reinventan cada vez. La institución inicial de donde procede no tiene otro destino que ser puesta continuamente en tela de juicio y ser reactualizada por las acciones contestatarias o demostrativas autorizadas por esta institución y que a su vez la ponen en cuestión.

Una triple paradoja caracteriza entonces la acción política: paradoja del actor y del autor; paradoja de las comunidades de actores y del sentido de pertenencia comunitario (relaciones de clase, de género, de identidades culturales); paradoja de lo instituyente y de lo instituido. Esta triple paradoja ordena el espacio público: el actor trabaja en contra del autor; las comunidades de actores en contra del sentido de pertenencia; lo instituyente en contra de lo instituido. Esta manera de trabajar "en contra" es también, por supuesto, una manera de hacer "con". Pero el espacio público no es, como se ha creído, un espacio comunitario, identitario, unificador. Al contrario, es un lugar de tensiones y de contradicciones, de conflictos y de choques; porque es el lugar en el que se producen actores eman-

cipándose de sus identidades sociales y culturales, de su pertenencia grupal o comunitaria, de sus orientaciones y de aquello que les ha sido asignado y fijado por la ley. Es un lugar, pues, de manifestaciones y de protestas que desfiguran y reconfiguran la planificación establecida; redistribuyen los puestos y los roles; descomponen y recomponen las relaciones sociales bajo el régimen conflictivo de una visibilidad compartida pero siempre disputada. La dimensión fenoménica del espacio público invita así a reconsiderar de otra manera el sentido de las acciones políticas.

La concepción de lo político y el ejemplo de una acción por la visibilidad

Tres elementos que dependen directamente de nuestra comprensión del espacio público se encuentran aquí entrelazados: la redefinición del actor político, la redefinición del sentido de las luchas políticas y, por lo tanto, la redefinición de lo político desde la perspectiva de la manifestación.

La redefinición del actor político

De la concepción arendtiana de la acción, es decir, del espacio público, se desprende una consecuencia importante. En vista de que el actor político, el ciudadano, nace de sus acciones y por ellas, ningún título adicional al de actor se requiere en teoría para ser ciudadano; esto es, ningún otro título más que el hecho de actuar políticamente, de comprometerse y de exponerse en la escena pública de las acciones en lo que concierne los asuntos de la ciudad (*cité*). La ciudadanía no es un estatus definido por los derechos: es una forma de existir de manera pública y activa, y es este modo de acción el que confiere derechos, haciéndolos aparecer públicamente. Tomarse en serio lo fenoménico del plano de lo político —o tomarse en serio el espacio público en cuanto espacio de aparición— implica no subordinar, por principio, el título de ciudadano a cualquier noción de pertenencia comunitaria previa a la acción. Por su lado, Jacques Rancière desarrolló, en esta dirección, un análisis de los "sin título" o de los "sin parte" (*sans part*) relacionado con un pensamiento de la subjetivación política que, si bien no se refiere al concepto arendtiano de *espacio público*, despliega sin embargo las potencialidades que este concepto contribuyó a formular. A título de consecuencia política, podemos adelantar que, en principio —puesto que se trata aquí de situarse en un plano estrictamente conceptual—, debería reconocerse que solo el compromiso cívico del actor, en el sentido arendtiano del término, basta para certificar al ciudadano, y no a la inversa. Es suficiente que el actor haya tenido el coraje de aparecer; coraje que, escribe Arendt, antes que nada consiste en abandonar el refugio del ámbito de lo privado para exponerse

en el espacio público, coraje de comprometerse en los combates políticos para entonces tener prueba de la propia ciudadanía.[2]

He aquí algo que confiere un nuevo sentido a la antigua división entre el *oikos* y la *polis*.[3] Hay coraje en el exponerse a sí mismo a un dominio que ya no está consagrado a la preocupación por la vida o la sobrevivencia, sino únicamente a la libertad de palabra y de acción; hay coraje al dejar la esfera de las comunidades de pertenencia y de reconocimiento para exponerse libremente en la escena política, escena polémica y agonística. Vemos aquí lo que supone el heroísmo democrático del ciudadano ordinario, porque el heroísmo democrático está ahí, en el coraje de liberarse de la vida privada para exponerse a los peligros de la vida pública. En esta escena política, el héroe aristocrático (homérico) se transforma en héroe democrático (político):

> En su origen la palabra "héroe", es decir, en Homero, no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participara en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia. La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se hallaba ya en la disposición de actuar y hablar, de insertarse en el mundo y comenzar una historia personal. Y este valor no está necesaria o incluso primordialmente relacionado con la aceptación de las consecuencias; valor e incluso audacia se encuentran ya presentes al abandonar el lugar oculto y privado y mostrar quién es uno, al revelarse y exponerse. (Arendt, 1958/2005, p. 215; traducción modificada)

Las glorias ordinarias son las de los ciudadanos ordinarios que son llevados a salir de su existencia meramente privada o social para exponerse en público. Jan Patočka, lector de Arendt, reconoció en su última obra, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, esta significación del espacio público en cuanto espacio de aparición, y llamó a la vida política una "exposición al peligro": vida al descubierto, vida en la frontera, vida en el riesgo que el estremecimiento del sentido, una vez aceptado, trae consigo. Sobre esta vida política escribe que "el peligro al cual se encuentra constantemente expuesta está siempre *delante de ella*, siempre por afrontar […]; su libertad es, en su fondo más propio, la libertad de los intrépidos" (Patočka, 2008, pp. 74 y ss.).

2 Sobre esta cuestión del coraje político me permito remitir a Tassin, 2009.

3 "[…] así, el domino público está en el más agudo contraste con nuestro dominio privado en el que, para la protección de la familia y del hogar, todo vale y todo está al servicio de la seguridad del proceso vital. Requiere coraje abandonar la seguridad protectora de nuestras cuatro paredes y adentrarse en el dominio público, no debido a peligros particulares que nos puedan estar aguardando, sino porque llegamos a un ámbito en el que la preocupación por la vida perdió su validez" (Arendt, 1993, p. 156).

La redefinición de las luchas políticas como luchas por la visibilidad

Se entiende que, desde esta perspectiva, lo que está en juego en el espacio público no es producir las condiciones para un acuerdo o un consenso, apuntando a decisiones cuya legitimidad dependería de las condiciones procedurales de elaboración; más bien, el espacio de aparición es ya siempre espacio de lucha. Las acciones políticas tienen siempre, a la vez, la forma de luchas y la forma de manifestaciones. La dimensión agonista del espacio público democrático no es residual, y tampoco es simplemente comunicacional. Las luchas políticas son el modo bajo el cual se llevan a cabo la singularización y la distinción de los actores; lo que en otro lenguaje puede llamarse modos de subjetivación políticos no identitarios. No identitarios porque no apuntan a afirmar o a reafirmar identidades forjadas, fuera de esas acciones de manifestación, según sentidos de pertenencia comunitarios heredados o escogidos, sino a hacer prevalecer un derecho a aparecer, derecho a la manifestación —derecho que por otro lado es sin duda indisociable de un derecho a desaparecer, el derecho a la discreción—.

Tenemos así que permanecer atentos al hecho de que las luchas políticas que de este modo conduzcan a los actores a exponerse no podrían quedar reducidas a simples luchas por el reconocimiento, del orden que este sea. Ya se trate de conquistar derechos o de ser reconocido ya en el marco de esos derechos —o en los derechos que una identidad reivindicada se declare con derecho a exigir—, el reconocimiento no se deja comprender más que desde la perspectiva de la visibilidad, es decir, del acceso al escenario de exposición, de aparición. En lugar de subordinar toda lucha política a un proceso de reconocimiento, tomar en cuenta el espacio público-político como espacio de apariciones y de manifestaciones nos invita, más bien, a conectar los procedimientos de reconocimiento con el modo fenoménico del plano de lo político y con el objetivo político que traza la visibilidad. El reconocimiento necesita de la visibilidad, y no a la inversa. La visibilidad es el objetivo de lo político, o al menos un objetivo decisivo, porque de ella dependen los reconocimientos cuya ausencia fue comprendida como característica de una sociedad del desprecio (Honneth, 2006).

La manifestación de los invisibles como paradigma del plano político democrático

De esta apuesta que es la visibilidad da testimonio una configuración política que tiende a imponerse en las sociedades liberales de hoy en día, bajo el efecto de la globalización económica, y que esos nuevos actores de la vida pública y política que son los inmigrantes sin papeles ponen al descubierto cuando se comprometen en acciones políticas que contradicen su clandestinidad. Condenados a la invisibilidad, a una vida sin aparecer, por falta de títulos, por ausencia de papeles,

de derechos —condenados entonces a llevar una vida en la invisibilidad o, más aún, condenados a desparecer de las miradas para poder sobrevivir—, algunos de ellos se ven comprometidos en una acción pública a favor de la obtención de derechos cívicos o incluso de derechos políticos. Las luchas de los sin papeles tienen un valor paradigmático. A la desaparición a la que están destinados, los sin papeles que se niegan a ser clandestinos oponen una aparición en el espacio público, una manifestación de sí mismos y del daño (*tort*) que padecen.

Esta aparición es muestra de una paradoja doble. Por un lado, abandonando la clandestinidad "protectora" para manifestar y manifestarse en el espacio público se exponen exactamente a todo aquello de lo que deben huir para sobrevivir: entrando a la visibilidad, sometidos a lo público, se entregan pues a la policía y salen a la luz de manera singular y colectiva a la vez, ya que manifiestan y se manifiestan en acciones concertadas. Con esto indican claramente que la libertad que manifiesta su manifestación tiene un valor político más elevado, una significación mayor que la lucha por la sobrevivencia económica, que fue el motor de su resistencia y sigue siendo el motivo de su situación. Así, con su acción, dan prueba del sentido de lo político —cuya razón de ser es la libertad, escribe Arendt—, y de que ese sentido político de la existencia como libertad prima sobre la necesidad vital en la que su clandestinidad los mantiene recluidos.

Por otra parte, los clandestinos han sido además despojados del abrigo y del refugio que constituye una vida privada, familiar, comunitaria o social; han sido despojados de la esfera privada que han abandonado al dejar su tierra natal, precisamente porque aquella ya no era para ellos un puerto, un refugio o, desde la mirada de Arendt, esa protección de la familia y del hogar, en la que cualquier cosa sirve y debe servir para la seguridad del proceso vital. Los sin papeles se exponen pues sin "coartadas", sin la garantía ni el consuelo del hogar. Su exposición es la exposición misma; su manifestación, la esencia de toda manifestación, despojada de todo apoyo secreto. Esta situación inédita muestra cómo la partición vida privada/vida pública, que estructuraba el plano político de la *polis* ateniense, fue reemplazada por otra división que organiza nuestras sociedades liberales: anonimato clandestino/identificación policial. La aparición de los clandestinos en la escena público-política perturba esta división: no se deja describir, en principio, como demanda de derechos o de reconocimiento, sino como una infracción desestabilizante en la composición de las órdenes; una infracción que pone de manifiesto la prohibición para los sin nombre de manifestarse. Igualmente, la aparición pública de los clandestinos convertidos en actores políticos tiene por sí misma valor de "manifiesto": recuerda a la ciudad (*cité*) su vocación política en contra de su giro policivo (control de identidad, asignación de residencia, mandato de retorno, etcétera).

Señalaremos para terminar una transformación conjunta del sentido de la *doxa* (es decir de la fama, de la gloria) y de la singularidad expuesta (es decir del

nombre propio). En contra de la (buena) reputación (tener papeles, ser ciudadano europeo, ser identificable en el orden social y tener asignado un lugar que se encuentra a su vez catalogado, etcétera), la aparición pública hace valer otra *doxa*, otra gloria: la de los marginados, la de los indeseables, la de los excluidos, es decir, la grandeza de los que no sabrían dejarse asignar a ningún lugar por haber huido justamente de toda posición y que, por lo tanto, entran en la luz del espacio público para exigir el derecho de participar en él, aun cuando no poseen ninguno de los títulos requeridos para aspirar a tal derecho. Esta aparición recuerda lo que Arendt había subrayado, a saber, que el nombre de *héroe* conviene a todos aquellos que toman parte en la vida de la ciudad (*cité*), sin importar su origen o su falta de títulos. Muestra que la única condición que se requiere para ser un actor de la vida pública es la de ser este actor, la de actuar públicamente. Indica que la prueba de la ciudadanía es la ciudadanía misma, cuando esta se entiende no como un estatuto o un estatus, como un título conferido por el orden político sobre la base de una identidad previa a la acción (ser de tal nacionalidad, hablar tal lengua, creer en tal dios, etcétera), sino cuando es entendida como responsabilidad efectiva, compromiso con la vida cívica, exposición a los peligros del espacio público; en tres palabras, acción con otros. Basta con que actúen políticamente, que aparezcan, que manifiesten y se manifiesten, para adquirir el nombre de ciudadano que les pertenece por derecho y que les es negado de hecho, el nombre de héroes, de *andres epiphaneis*, de hombres "plenamente manifiestos que es imposible no ver" (Arendt, 1983, p. 85).

***

Al señalar de manera sucinta el sentido político que puede hoy dársele a las luchas de los sin papeles en Europa, quise solamente dar un ejemplo de la fecundidad heurística del concepto arendtiano de *espacio público*, una vez liberado de las sobreinterpretaciones escolásticas a las que ha dado pie, para despejar en él el núcleo de sentido que es la visibilidad.

En la medida en que retomamos la cuestión del espacio público desde las modalidades propias del actuar político que la fenomenología de la acción hace explícitas, redescubrimos todo lo que este espacio le debe a los conflictos sociales y políticos, y todo lo que posibilita en términos de demostraciones políticas orientadas hacia diferentes procesos de emancipación. Son entonces la manifestación de la libertad y la verificación de la igualdad las que conforman la dinámica propia de dicho espacio. La política vuelve a encontrar su consistencia particular, distinguiéndose de lo social y de lo económico, pero guardando relación con ellos. Se libera sobre todo de ese doble fantasma gestor que es la cultura del resultado y la carrera por el éxito, ya que deja aparecer una orientación doble, contradictoria pero indisociable: por un lado, la que corrientemente se

representa como la *obra* política propiamente dicha (pero que habla en realidad de la obra y no de la acción en sentido arendtiano),es decir, el gobierno de los hombres y la administración de las cosas, disfrazados hoy bajo la denominación de "buen gobierno"; por otro, la de una acción común, insurreccional en el fondo y al menos contestataria en sus despliegues ordinarios, que apunta a *manifestar* contra viento y marea los principios de la libertad, la igualdad o la justicia, sin los cuales la política no sería más que la "gerencia" de lo social. La acción política es por excelencia manifestación de "pueblos" fugaces, diversos y plurales; y los manifestantes son la acción política por excelencia.

Bibliografía

Ackerman, B. (1980). *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, CT: Yale University Press.

Arendt, H. (1977). What is Freedom. En *Between Past and Future. Eight Exercices in Political Thought*. Nueva York, NY: Penguin Books, pp. 143-172.

Arendt, H. (1983). La pensée. En *La vie de l'esprit* (vol. 1) París, Francia: PUF.

Arendt, H. (1993). *La condición humana* (trad. Ramón Gil Novales). Barcelona, España: Paidós.

Arendt, H. (2005). *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press (trabajo original publicado en 1958).

Arendt, H. (2007). Pensée et action (discusión en el coloquio de Toronto). En *Edifier un monde*. París, Francia: Seuil (trabajo original publicado en 1972), pp. 85-90.

Benhabib, S. (1996a). Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. En Graig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Inglaterra: The MIT Press, pp. 73-98.

Benhabib, S. (1996b). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Breaugh, M. (2007). *L'expérience plébéienne*. París, Francia: Payot.

Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Fráncfort, Alemania: Suhrkamp.

Honneth, A. (2006). *La société du mépris*. París, Francia: La Découverte.

Negt, O. (2007). *L'espace public oppositionnel*. París, Francia: Payot.

Patočka, J. (enero, 2008). *Essais hérétiques*. París, Francia: Verdier.

Tassin, E. (2009). Achille et les clandestins: la scène politique du courage. *Dissensus*, 2, Recuperado de: http://popups.ulg.ac.be/dissensus/document.php?id=500, pp. 16-36.

2
Política y coraje cívico*

Wolfgang Heuer**

Después de la experiencia totalitaria, Hannah Arendt consideró necesaria una redefinición fundamental de lo que entendemos por *política*. Constató que el actuar político exige coraje en su despliegue porque, en la medida en que entendemos la política como un actuar libre, nos encontramos con los riesgos de la libertad. Teniendo esto a la vista, la autora se refiere así a la comprensión antigua de la política:

> Solamente podía ser libre quien justamente estaba dispuesto a arriesgar su vida […] La valentía es la primera de todas las virtudes políticas y todavía forma hoy parte de las pocas virtudes cardinales de la política, ya que únicamente podemos acceder al mundo político común a todos, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida está unida. (Arendt, 1997, pp. 73-74)

Así, para Arendt, el coraje es la virtud del actuar *par excellence*, así como la tolerancia es la virtud del sufrimiento (cf. Arendt, 2006, XXI, 31). De ahí que suscribiera la frase de Churchill: "Courage is rightly esteemed the first of human qualities, because […] it is the quality which guarantees all others" (Arendt, 2006, XXIII, 9). En efecto, el actuar políticamente que, en la pluralidad de las relaciones interpersonales, se dedica a la creación y al cambio del mundo común está lleno de riesgos; desde el momento en que los actores entran en el espacio público quedan completamente desprotegidos, confrontados a la crítica y a la controversia.

* Traducción del autor, revisada por Laura Quintana.

** Profesor de la Facultad de Política y Ciencias Sociales de la Freie Universität Berlin.

Sin embargo, esta constatación puede causar sorpresas, puesto que la mayoría de los políticos no parecen estar dispuestos a exponerse a los riesgos de lo que es imponderable. Más bien tratan de protegerse contra lo imprevisible de la mejor manera, ya sea mediante un comportamiento conformista o por la limitación del actuar político a un trabajo meramente administrativo, o por una serie de medidas que ayudan sobre todo al mantenimiento del poder, tanto público como dentro de un determinado partido. La mayoría de los políticos, así como de la población, prefieren una política planificable, que conduzca hacia un futuro previsible. Prefieren esta forma de seguridad a la libertad, con los riesgos que esta implica.

Pero, debido a esta necesidad de seguridad y control, se pierde con facilidad la capacidad de actuar políticamente en el sentido de Arendt; en otras palabras, nunca se aprende esa capacidad, y con ello deja de emerger un mundo común. En todo caso, la importancia fundamental del actuar políticamente, con sus riesgos y necesidades de coraje cívico, se muestra muy claramente en tiempos de crisis, aunque se olvide fácilmente en tiempos tranquilos, burocráticos —esto es, apolíticos—. De hecho, nos sorprende que también los científicos de la política olviden esta importancia. Así, por ejemplo, los conocidos politólogos de la democratización Juan Linz y Alfred Stepan, en su caracterización de una democracia consolidada, enumeran cinco campos irrenunciables:

1) La *sociedad civil*, que se basa en la libertad de reunión y de comunicación entre los ciudadanos.
2) La *sociedad política*, que tiene su base en la libertad de voto.
3) El *dominio de las leyes*, basado en la constitución.
4) El *aparato del Estado*, con sus normas racionales de administración.
5) Y finalmente la *sociedad económica*, con su mercado libre asegurado institucionalmente (cf. Linz y Stepan, 1996, pp. 14-33).

Estos cinco campos, sin embargo, de ninguna manera son estáticos, tampoco en su forma consolidada; cada vez tienen que ser garantizados en su existencia por el actuar político, y no solamente en uno de estos campos, el de la sociedad civil, sino en todos. Entonces, lo que falta en la descripción de una democracia consolidada es lo propiamente decisivo: el actuar, que no solamente conduce a esta consolidación y atribuye a estos cinco campos la autoridad necesaria, sino que los renueva constantemente.

Ciertamente, el hecho de que el actuar político conduzca a conflictos es inevitable, pero solamente mediante discusiones controvertidas, en casos concretos y conflictivos, las instituciones y las leyes pueden ser confirmadas siempre de

nuevo. Para mencionar un ejemplo de esto, tomemos la discusión pública sobre la tortura que tuvo lugar en Alemania en 2003 a partir del caso de un estudiante que secuestró a un niño para extorsionar a los padres ricos de este. Para salvar la vida del niño, el vicepresidente de la policía de Fráncfort ordenó la amenaza o la aplicación de la tortura contra el estudiante. La discusión pública terminó con claros argumentos en favor de la prohibición ilimitada de la tortura.

Cada vez que tienen lugar, tales discusiones no sirven como confirmación del *statu quo* o de una opinión mayoritaria, sino como una forma de comprensión más profunda de las bases de una comunidad civil. También sirven para aumentar, por una parte, una sensibilidad que permita reconocer aquellos elementos que conducen a una descivilización de la comunidad política, es decir, del Estado de derecho, y por otra, la capacidad de frenar un proceso de descivilización. Estos elementos de descivilización pueden existir en varios niveles: en la defensa de la legalización limitada de la tortura, en un egoísmo a cuenta del bien común, en el socavamiento del dominio de las leyes por la corrupción y la criminalidad organizada, o también en la indiferencia general, o en un conformismo no cuestionado, etcétera. Cuando no se actúa, decae el mundo común, y el proceso natural y la violencia se apoderan de este mundo. Además, cuanto más generales sean estas formas de descivilización y de desinterés político, tanto más reducido será el número de aquellos que no están dispuestos a soportar esa pérdida de civilidad; sus acciones serán mucho más arriesgadas y tendrán necesidad de mayor coraje.

Teniendo lo anterior a la vista, quiero exponer a continuación la importancia del coraje cívico basándome en los ejemplos de tres políticos prominentes. Primero, la resistencia contra la dictadura, que fue descrita como "una vida en la verdad" por el miembro de la oposición y posterior presidente de la República Checa, Vaclav Havel. Se trata del coraje civil como una manera de adquirir una autonomía individual y al mismo tiempo como fuente de una sociedad civil más amplia. Segundo, el ejemplo del no conformismo de senadores con coraje en la historia de Estados Unidos, cuyas biografías fueron presentadas por John F. Kennedy en su libro *Profiles in Courage*. Se trata del coraje civil requerido para la responsabilidad política y que corresponde a la defensa del mundo común tematizada por Arendt. Tercero, el ejemplo de la movilización de la cultura del derecho contra el crimen organizado de la mafia, practicada exitosamente por el entonces alcalde de Palermo en Sicilia, Leoluca Orlando. Se trata aquí de coraje civil en un caso extremo donde un líder político, por un sentimiento profundo de responsabilidad política, reanima a una sociedad civil y también reorganiza el gobierno político.

La vida en la verdad

Vaclav Havel publicó en 1978 su manifiesto extraordinario "Intento de vivir en la verdad. Del poder de los sin-poder" (Havel, 1990). Se trata de una reflexión sobre la vida alienada en el socialismo real, de una vida en la mentira y de la reflexión sobre una estrategia para sustraerse a este sistema y superarlo al mismo tiempo. Esta reflexión se encamina por una nueva vía, más allá de las categorías comunes de la vida política y del reducto de la vida privada. De modo que el manifiesto no se refiere a una forma tradicional de oposición política. Para Havel, el problema de tal oposición consiste generalmente en asumir la misma lógica que sus adversarios y en correr el riesgo de adoptar sus medidas hasta que su lógica ya no se diferencie de la de ellos. Tampoco se trata de una retirada de toda confrontación política al ámbito de la vida privada, porque tal retirada concierta la paz con el sistema, entra en una coexistencia con él y, finalmente, puede convertirse en parte del mismo sistema.

Havel, en cambio, se orientó en la situación existencial de sus contemporáneos. Creó una forma de oposición cultural que fue más allá de la mera oposición política con respecto a partidos, Gobierno y aparato estatal, y que también excedió el mundo de la vida privada. Su fin era acabar con la dominación de los hombres comunes y corrientes por parte del partido y de la ideología; destruir el mecanismo que unía estrechamente a los responsables, a las víctimas y a los simpatizantes. De hecho, Havel mostró este mecanismo de manera ejemplar, describiendo la historia ficticia del propietario de una tienda de verduras, que representaba el comportamiento de muchos bajo la dominación socialista. Ese propietario tenía que colgar, como obligación impuesta por el Estado para conmemorar el Primero de Mayo, un letrero de propaganda, entre cebollas y zanahorias, con el texto "¡Proletarios de todo el mundo, uníos!". Él no creía en el contenido del eslogan, pero en todo caso lo colgó; esto terminó siendo un acto simbólico de sumisión al poder, exigido oficialmente, y de la ilusión de estar en consonancia con el orden humano y del universo. Al ser liberada la frase de su contenido, realmente quería decir esto: "Tengo miedo, y por eso soy incondicionalmente obediente" (Havel, 1990, p. 35). El verdulero hizo algo que parecía totalmente insignificante en cuanto al contenido, pero lleno de sentido en lo que a su forma respecta. El sentido de este acto era expresar su deseo de no atraerse el disgusto de las autoridades. Todo este mecanismo se vuelve claro si se toma en cuenta a todos los que ordenaron y vigilaron los actos de colgar estos letreros de propaganda. Ninguno, o muy pocos de los que ordenaron ese acto, al igual que los que obedecieron, se ocupó del contenido; todos participaron y contribuyeron a que ese ritual fuera efectuado sin dificultades. Havel resume el asunto en estos términos:

> El hombre es forzado a una vida en la mentira; pero, solo puede ser forzado, porque es capaz de vivir así. No es que solamente el sistema aliene al hombre; el hombre alienado apoya al mismo tiempo al sistema, como una proyección involuntaria de su Yo; como una imagen humillada de su propia humillación; como una prueba de su fracaso […]. [Él] no tiene que aceptar la mentira. Basta que haya aceptado la vida con ella y en ella. Y con esto ratifica el sistema, lo consolida, lo hace —lo *es*—. (Havel, 1990, p. 41)

La esperanza de que este sistema no dure eternamente se basa en la existencia de lo que Havel llama las "intenciones de la vida"; es decir, la tendencia de la vida a una "pluralidad multifacética, a su constitución independiente, y a la organización de sí misma; simplemente: a cumplir su libertad" (Havel, 1990, p. 42). Havel fundó su estrategia en estos cuestionamientos: ¿qué pasaría si este verdulero sencillamente siguiera sus propias intenciones? ¿Si ya no colgara más el letrero de propaganda? ¿Si renunciara a este servilismo? ¿Si ya no participara en las elecciones, porque sabe que allí no tiene ninguna alternativa? ¿Si, en una asamblea, ya no dice lo que no cree, sino lo que realmente piensa? ¿Y si se solidariza con aquellos que considera, de acuerdo con su conciencia, como dignos de ser apoyados? Vendrían sanciones; pero lo más importante es que él habrá violado las reglas de juego y así habrá "abolido el juego como tal". Él se transformaría. De un componente anónimo del sistema, de un colgador de letreros de propaganda, de un personaje anónimo se convertiría en un personaje con cara propia, con lengua propia y con voluntad propia. Entonces podría nuevamente mirar a sus propios ojos.

Haría algo que el escritor alemán Alfred Andersch —quien en 1944 en Italia decidió desertar— llamó en su libro *Tiempo de cerezas* "el momento importante de la libertad":

> En esa pequeñísima fracción de segundo, que precede al de la decisión misma, se concreta la posibilidad de la libertad absoluta que el hombre posee. El hombre no es libre en el momento del acto mismo, porque al ejecutarlo se reestablece la vieja tensión en cuya corriente circula su naturaleza. Este momento solamente está conservado en el fino aliento fugaz entre el pensar y el querer. Somos libres solamente en algunos momentos; en momentos que son preciosos. Mi libro tiene la misión de describir el solo momento de la libertad. Cuántos cadáveres vivos existen que están muertos, aunque su carne aún florece, porque han exterminado de sí mismos el miedo o el coraje, ya sea por la razón o por la pasión. Lo que importa es preservar la capacidad de ser libres. (Andersch, 1952, p. xx)

Sin ninguna alusión a Hannah Arendt, encontramos aquí autores que actuaron en tiempos oscuros y reflexionaron sobre las mismas temáticas que ella: la pluralidad, el diálogo interno y la conformidad consigo mismo. Resulta notable la observación de Andersch de que en la decisión misma experimentó el sentimiento máximo de libertad, mientras Arendt la atribuye a la acción en general. Pero la diferencia es mínima, porque también la acción, según Arendt, está íntimamente ligada a la reflexión, a los momentos de pensar y juzgar. También para Arendt el espectador y el actor se encuentran en la misma persona: "[…] this critic and spectator sits in every actor […] without this critical judging faculty the doer or maker would be so isolated from the spectator that he would not even be perceived" (Arendt, 1978, p. 262). Finalmente, aunque el totalitarismo reprimió más ferozmente que las dictaduras postotalitarias a cada movimiento de oposición, para Arendt también en el totalitarismo existió la posibilidad de no participar —una decisión que requirió un juicio independiente y el repudio de vivir en la mentira—.[1]

Cuanta más gente siga el camino final de disentimiento del verdulero ficticio y dé tales pequeños pasos, tanto más difícil será operar para los grupos de poder. Surgirá un mayor espacio de libertad; la cultura de obstinación se extenderá y se escapará de las manos del control oficial. Quien siga este camino desarrollará ante todo su independencia y su capacidad de juzgar y de actuar. Ya no confiará en una representación de intereses, a la cual podría entregarse pasivamente, sino en sus propias capacidades. En el momento de la libertad es cuando se experimenta la posibilidad de desarrollar esas capacidades. Así, Havel describió, más allá de toda política programática, el camino para volverse autónomo, es decir, independiente de la dominación ajena: un camino que no se puede aprender teóricamente, sino solo en la vida cotidiana. En efecto, de esta forma surge la sociedad civil, pero también los actores conscientes que los politólogos mencionados anteriormente han omitido en los otros sectores de su "democracia consolidada".

El hecho de que esta capacidad de vivir en la verdad no sea innata, y que tampoco venga dada sencillamente con un programa político y educativo, es confirmado ya por Aristóteles. En su *Ética nicomáquea* este filósofo señala:

> Adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores […]. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos

1 Hay también otros ejemplos, como el de las madres de la Plaza de Mayo en Argentina. Estas comenzaron con demostraciones semanales reclamando a sus hijos secuestrados por la dictadura militar; una exigencia que ponía a la relación familiar en el centro y que transformó lo personal en político (cf. Navarro, 1989).

> justos; […] pues por nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres nos hacemos justos o injustos, y nuestra actuación en los peligros, acostumbrándonos a tener miedo o coraje, nos hace valientes o cobardes […]. Así, el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total. (Aristóteles, 1985, pp. 161-162; 1103a 25-1103b 25)

Arendt comparte esta opinión de que las virtudes no son el resultado de una técnica, sino de la experiencia; aunque Aristóteles identifica su adquisición con el desarrollo de capacidades artísticas —una asimilación que Arendt rechaza en favor de una distinción decidida entre actuar y trabajar—.

Mis propias investigaciones sobre el surgimiento del actuar con coraje en la Alemania comunista revelaron que esta orientación vital se manifestó ante la necesidad de rechazar las restricciones a la libertad de pensamiento y de movimiento, así como la prepotencia del Estado, en forma de injusticia y humillación que ya no se estaba dispuesto a soportar. El sentimiento de justicia era fundamental, y los que comenzaron a actuar querían defenderla en términos de un restablecimiento del equilibrio interno por la defensa de su integridad contra cualquier forma de desprecio (cf. Heuer, 2002; Meyer, 2004).

Ciertamente, lo que distingue situaciones semejantes en una dictadura y en la democracia es la casi total desaparición del espacio público, en el primer caso, y junto a ello la politización inmediata de cada expresión de una opinión no conforme o de un movimiento no permitido, frente a lo cual se requiere de un mayor coraje.

El sentido común contra el conformismo y el egoísmo

En la democracia, estos conflictos parecen ser menos graves cuanto más se basen en la pluralidad y en la renuncia al mantenimiento de la extrema validez de ciertas verdades. Pero, tal como el verdulero y muchos otros que obedecen las órdenes del partido y del poder estatal con una sumisión ritual, otras personas, en la democracia, reaccionan a las decisiones de juntas directivas y de gremios con una aceptación conformista para evitar confrontaciones y el peligro de aislarse. Para Alexis de Tocqueville, cuyas observaciones de la joven democracia norteamericana en los años treinta del siglo XIX constituyen todavía uno de los mejores análisis de la democracia moderna, los hombres y mujeres bajo esta nueva forma de gobierno se encuentran en un ir y venir entre el deseo de acomodación conformista, por un lado, y el deseo de independencia, por otro. Desde un punto de vista político, de allí resulta el peligro de un individualismo

sin compromisos y, al mismo tiempo, de la dominación de las instituciones estatales con sus características de despotismo.

Por eso, para Vaclav Havel, la diferencia entre un sistema de gobierno democrático y un sistema de gobierno dictatorial no es muy grande; porque, bajo el punto de vista de la autonomía, la ciudadanía se restringió a una pasividad forzada en el Este, o a una voluntariamente consentida en el Oeste. Para Havel, las intenciones de la vida no solo fueron suprimidas en el Este comunista, donde se convirtieron en el impulso de un movimiento de libertad, sino también en el Oeste liberal, donde llegaron a ser la base de una "perspectiva común de la reconstitución moral de la sociedad" o de la "revolución existencial". Fue una crisis común de la "civilización técnica moderna", que condujo al surgimiento de una polis paralela "postotalitaria" en el Este, y a una comunidad de ciudadanos "posdemocrática" en el Oeste (Havel, 1978, pp. 84, 97). Por consiguiente, no nos podemos contentar con una subdivisión de la sociedad en una sociedad civil, de un lado, y una sociedad económica y estatal, de otro lado; una división que, con su concepto de lo político, Arendt nunca pretendió, porque esto hubiera implicado una limitación de la política a la sociedad civil. De ahí, otra vez, la importancia de la reactivación de la política en las esferas estatales y los aparatos de los partidos.

Un ensayo de reactivación de la política en esas esferas lo emprendió John F. Kennedy en su función de senador en los años cincuenta. Criticó la decadencia de la política pública a causa del creciente populismo de muchos políticos profesionales; lo que conducía al menoscabo y, finalmente, a la paralización del actuar político. Kennedy les recordó que su actuar debería estar orientado en primer lugar al bien común, y no al bien de sí mismos. Para aclararlo, publicó en 1956 su libro *Profiles in Courage,* por el cual recibió el premio Pulitzer. En este libro caracteriza a ocho senadores de la historia norteamericana, como John Quincy Adams, Daniel Webster, Thomas Hart Benton, Robert A. Taft y otros que se distinguieron por su coraje civil, precisamente, frente a sus partidos, a sus fracciones y a sus electores. No importa si tuvieron razón o no; ellos cumplieron con su misión dotando al país de la vida pública necesaria; no se comportaron como mudos conformistas, sino que lucharon por sus posiciones y tendencias. Este libro no iba dirigido solamente a los políticos, sino también a los ciudadanos, con la exhortación a ejercer su inevitable responsabilidad. Kennedy declara:

> Los problemas del coraje y la conciencia no solamente conciernen a cada mandatario de nuestro país, por más humilde o poderoso que sea o frente a quien es responsable […]. Conciernen igualmente a cada elector e incluso a aquellos que no votan, que no tienen interés en el gobierno y que hasta desprecian al político y su profesión. El problema del coraje y de la conciencia concierne también a todo aquel que una

> vez se quejó de la corrupción de aquellos que ocupan altos cargos, así como a todo aquel que exige que el diputado elegido por él cumpla con sus deseos. Porque en la democracia cada ciudadano, cualquiera sea su interés en la política, es un "mandatario", cada uno de nosotros de alguna manera es responsable de algo, y la forma del gobierno que tenemos depende finalmente de cómo cumplimos nuestra responsabilidad […]. Cualquiera que sea la arena de vida para encontrar el desafío del coraje, cualquiera que sea el sacrificio para nuestra conciencia —la pérdida de amigos, de fortuna, de serenidad y aun el aprecio del prójimo—, cada uno de nosotros tiene que decidir por sí mismo qué camino seguir. A través de las historias de coraje del pasado podemos aclarar su calidad, a través de ellas podemos aprender y podemos recibir esperanza e intuición —pero no el coraje mismo—. Este cada uno tiene que buscarlo en su propia alma. (Kennedy, 1964, p. 256-257)

Esta alma individual no es solamente el lugar de las decisiones de la conciencia, sino también de las del carácter. El historiador Allan Nivens, quien asesoró a Kennedy durante la elaboración del libro, señaló en su prefacio que un hombre sin carácter de vez en cuando puede dar "muestras competentes de coraje", pero que el coraje "siempre es asociado con otros rasgos que componen el carácter: decencia, seriedad moral, un sentido firme de principios, sinceridad e iniciativa" (Kennedy, 1964, p. 23). Aquí podemos recurrir otra vez a Hannah Arendt: el coraje civil por la defensa del bien común amplía el concepto de *coraje civil* de los actores antidictatoriales que, sobre todo, buscaban recuperar su propia dignidad. El coraje civil por la defensa del bien común corresponde a la defensa del "mundo" intersubjetivo de Arendt como espacio de la civilización, y su motivo principal es la responsabilidad. Desde el reportaje de Arendt sobre el juicio a Eichmann, conocemos el poder desastroso de la irresponsabilidad de las corporaciones burocráticas. Consiste en una heteronomía total de los funcionarios y en su lealtad activa, que traspasa aún el cumplimiento de las meras tareas de trabajo (May, 1996, pp. 66-71). Pero también las corporaciones burocráticas en la democracia se caracterizan por una irresponsabilidad en gran medida, como lo demostró recientemente el sector financiero internacional en el ámbito empresarial. Arendt habló de una forma de gobierno contemporánea: del gobierno de ninguno. La irresponsabilidad empresarial tiene su correspondencia en una sociedad apolítica de egoísmo y conformismo.

Así, la responsabilidad de la que Kennedy habló afecta a todos: a los políticos, a los ciudadanos, a los empresarios. Todos vivimos en este mundo común y todos somos responsables, cada uno en su lugar. Pero mientras Kennedy todavía hablaba del alma y de la conciencia de una forma tradicional cristiana, que define la conciencia como una fuerza esencialista, Arendt la reemplaza por el diálogo

orientado al mundo común y a la pluralidad de las perspectivas. En su ensayo "Desobediencia civil" destacó no solamente la diferencia entre la desobediencia civil, con su carácter público e intersubjetivo, y la objeción de conciencia, como decisión privada y subjetiva; sino también la importancia de la desobediencia civil frente a la guerra de Vietnam, que el Gobierno inició ilegalmente.[2]

Desde entonces, se ha intentado reconocer la importancia de la responsabilidad. Por ejemplo, siguiendo el legado de Kennedy se creó el premio para las personas con coraje Profiles in Courage Award, creado por Edward y Caroline Kennedy, que se otorga cada año a actores de la vida pública de Estados Unidos, quienes en sus actividades se distinguieron por su coraje, incluso hasta poner en riesgo su carrera profesional (cf. Kennedy, 2002). Entre ellos se encuentran diputados que lucharon por la igualdad de oportunidades en la educación pública; o un empleado de la administración escolar que denunció el prejuicio implícitamente racista en el sistema educacional; o un fiscal que abogó, sin ninguna ayuda de otros, por la vigencia de las leyes contra la creación de una milicia ilegal de ciudadanos fuertemente armados.

En el campo de la responsabilidad profesional, no directamente político, existe el fenómeno de los *whistleblowers* (los que silban, informantes): empleados en administraciones públicas y en empresas que denuncian públicamente la corrupción o formas de producción que perjudican a los consumidores o al medio ambiente. Esos *whistleblowers* surgieron en Estados Unidos en los años sesenta. Se trata, en la mayoría de los casos, de empleados que a pesar de su obligación de lealtad a la empresa no están dispuestos a aceptar actividades ilegales. Un caso espectacular fue el descubrimiento por parte del funcionario Paul van Buitenen de varios casos de corrupción en la Comisión Europea. Sus informes condujeron a la caída de la jefa de la comisión, Edith Cresson, y a la renuncia de la comisión entera (cf. Van Buitenen, 1999).

Otro *whistleblowing* importante fue la publicación del programa nuclear secreto de Israel, por el antiguo técnico nuclear Mordechai Vananu en los años ochenta. O el caso del químico norteamericano Jeffrey Wigand, quien como vicepresidente de investigación y desarrollo de la fábrica de tabaco Brown & Williamson se negó a aumentar mediante aditivos químicos la adicción de los fumadores. Su declaración pública le significó amenazas masivas e intimidaciones de la estación de televisión CBS. El caso fue llevado a la gran pantalla con la película *The Insider* (Mann, 1999).

2 De hecho, para Arendt, la desobediencia civil sirvió como una defensa masiva de la Constitución contra el Gobierno (Arendt, 1973, pp. 59-108). Y no sobra mencionar que al ocuparse de este asunto se ve la preocupación de la autora, muchas veces subestimada, por las instituciones (cf. Volk, 2010).

Finalmente, en Estados Unidos el semanario *Time* declaró "personajes del año 2002" a dos gerentes que denunciaron las falsificaciones de balances en las empresas donde trabajaron como vicepresidentes, WorldCom (telecomunicación) y Enron (energía), y a una tercera, empleada del FBI, quien publicó los defectos graves del trabajo del FBI con respecto al 11 de septiembre (Cooper, Rowley y Watkins, 2002). Después de muchos años de riesgos existenciales para los *whistleblowers*, Gran Bretaña, Australia y varios estados federales de Estados Unidos han reconocido el valor de esta forma de responsabilidad y crearon leyes en favor del *whistleblowing* (cf. Vinten, 1994).

Mientras tanto, la ONU ha reconocido la importancia de una responsabilidad de empresas en escala global e inició en el año 2000 el movimiento del Pacto Global entre empresas, ONG y gobiernos, para respetar los derechos humanos, las leyes laborales y las leyes de defensa del medio ambiente —un movimiento para crear una responsabilidad social capaz de frenar la irresponsabilidad creciente durante el proceso de globalización—.[3]

En todos estos ejemplos no se trata de una moralización de la acción ni del "hombre bueno", sino del "ciudadano bueno", quien no se preocupa exclusivamente de su propio bienestar, sino de sí mismo y de los otros, es decir del bien común de todos. Así, *responsabilidad* no significa actuar con una actitud moral, sino política, intersubjetiva. La libertad política de todos y la vigencia de las leyes, como observó Maquiavelo, mejoran las costumbres y aumentan la riqueza común y el bienestar económico. De la misma manera, la responsabilidad social de las empresas contribuye al incremento del bien común con medidas económicas, no morales; mientras que la corrupción, las malas condiciones de trabajo y los daños ambientales perjudican este bienestar. Así, empresas que actúan responsablemente se convierten en actores de la sociedad civil (cf. Savitz y Weber, 2006).

La movilización de la cultura del derecho

Hasta aquí hemos encontrado un actuar con coraje contra la prepotencia de la dictadura, contra la presión del conformismo y contra prejuicios del derecho. El coraje civil contra el poder del crimen organizado va mucho más allá. No solo pretende defender la democracia, sino también recuperar el terreno perdido por esta. En este sentido es similar al coraje civil en la dictadura. Ambos confrontan la violencia dictatorial y corrupta. Por eso, no es extraño que la lucha contra el crimen organizado solamente tenga éxito cuando es conducida de manera parecida a la lucha bajo la dictadura; es decir, como una lucha cultural. En ambos casos, la mayoría de la población se siente llamada por la apelación a

3 www.unglobalcompact.org. Fecha de recuperación: 31 de octubre de 2010.

su sentimiento existencial de libertad; una libertad que se entiende no solamente como el fin del dominio de la dictadura, sino también como la creación de un espacio de seguridad, por medio de la creación de una cultura de derecho y de una estructura de justicia pública.

Leoluca Orlando, alcalde de Palermo entre 1985 y 1990, así como entre 1993 y 2000, descubrió este contexto y se movió estratégicamente en él. Como es sabido, el dominio de la mafia logró consolidarse en Sicilia después de la Segunda Guerra Mundial, con el nombramiento de miembros de la mafia como alcaldes elegidos por medios democrácticos. Además, la mafia se consolidó políticamente en Italia como parte de una alianza anticomunista dentro de una Europa dividida. También se fortaleció económicamente por su ligazón con el comercio internacional de drogas y armas, y con círculos económicos que participaron en el lavado de dinero. Esta estructura paralela, en la política y en la economía, parecía que iba a permanecer indefinidamente, hasta que el fin de la confrontación de los bloques del poder alentó a varios políticos y fiscales a utilizar esta situación favorable y atacar al crimen organizado.

Orlando consiguió quebrar el dominio de la mafia en Palermo. Lo obtuvo mediante el control a políticos, de gastos oficiales y de actividades públicas como el servicio municipal de limpieza, el servicio de agua corriente y la adecuación de edificios escolares. En efecto, las consecuencias del dominio mafioso habían sido: el abandono del espacio público, la ruina del centro histórico, la clausura de instituciones culturales, el silencio público y un gran número de muertos. Al término de los dos períodos de gobierno de Orlando, las obras públicas fueron ejecutadas por empresas no mafiosas; una parte del centro histórico fue restaurada; el teatro Massimo fue reabierto y ya no hubo más muertos por parte de la mafia. De igual forma que en los anteriores Estados socialistas, la población reconquistó su espacio público.

La causa de este admirable cambio no solo fue el restablecimiento del Estado de derecho, sino, sobre todo, la indispensable movilización de la población. Desde luego, al principio la mafia no estaba dispuesta a renunciar a su inmenso campo de influencia y amenazó con defenderlo violentamente; amenaza que realizó de hecho con el asesinato de los fiscales Borsalino y Falcone. También amenazó de muerte a Orlando; pero al final desistió porque este consiguió quebrantar, dentro del pueblo, el consentimiento o la tolerancia al dominio de la mafia.

La actitud y las acciones políticas de Orlando nos recuerdan a Maquiavelo y sus ricas enseñanzas sobre la historia política. Orlando reconoció la *occasione*, el momento justo, para actuar con firmeza y *virtù* para encauzar la "fortuna" en su favor. Ganó esa lucha por el poder por la intensificación de la persecución policial y jurídica, y sobre todo por iniciar la lucha mediante la adhesión y la ayuda de la opinión pública. No habría logrado resultados tan exitosos, si hu-

biera contado solamente con los medios del Estado de derecho; tenía que actuar dentro de la población. Esta forma de política fue mucho más arriesgada y exigía mucho más coraje. Orlando describió en su autobiografía que en esta lucha practicó lo que "nosotros llamamos el modelo de la carreta siciliana": "Una carreta con dos ruedas; una de la legalidad y otra de la cultura, cuyo avanzar es posible solamente cuando ambas dan vueltas al mismo tiempo. Solo así es posible un combate real contra ciertos fenómenos, y un progreso real en el campo social y económico" (Orlando, 2002).

Orlando apeló al orgullo de los palermitanos como ciudadanos; creó un sistema de padrinazgo para la reconstrucción de la ciudad; y obtuvo, en medida creciente, un gran reconocimiento por sus actividades intrépidas de democratización. La lucha que la mafia tenía que realizar contra el alcalde parecía más y más una lucha contra la población. Para Orlando, el secreto consistió en liberar la identidad cultural de los sicilianos de la hegemonía de la mafia. Una estrategia que él también recomienda aplicar para liberar la identidad vasca de la hegemonía de la ETA, o la identidad de Córcega de la hegemonía de los separatistas corsos (cf. Orlando, 2001).

Esa lucha extremamente arriesgada de Orlando y su modelo de la carreta siciliana, o sea de la hegemonía cultural, solo fue posible por su amor a Sicilia, en el sentido que le da Hannah Arendt al *amor mundi*, es decir, por su interés imperturbable por la comunidad política y por el bien común. De hecho, en su libro con pequeñas historias sobre todos los contemporáneos que ejercían una influencia positiva sobre él, menciona los valores que son importantes para él, y descubre así algo de su carácter, de esa instancia individual que tanto apreció Kennedy. Orlando valoriza el humanismo concreto; la normalidad del político, que no parece ser normal en estos días; la amistad y la dulzura que nos recuerda Norberto Bobbio (cf. Bobbio, 2000); la incorruptibilidad; el optimismo y la autocrítica (cf. Orlando, 2004).

Así, por ejemplo, en la historia titulada "El gran enemigo", observa la fuerza de seducción de la pregunta ¿quién te obliga, pues?, que es una expresión de debilidad e indiferencia. ¿Quién nos obliga a asumir nuestros deberes? ¿Quién nos obliga a abogar por el bien común? La respuesta de Orlando:

> Hay un arma enormemente eficaz con la cual podemos vencer a nuestro gran enemigo: el amor. Aprendí en las veredas y callejones de mi ciudad natal, en las aulas de la universidad y en los salones burgueses que quien ama ni siquiera percibe al gran enemigo, que a su vez no encuentra a nadie a quien preguntar: ¿quién te obliga, pues? (Orlando, 2004, pp. 48-49)

En otro corto relato titulado "1968", Orlando habla sobre las bases de su admirable energía. Cuando niño, se rebeló contra el ambiente burgués de

su familia, su origen, su clase. Como no quería ser asfixiado, tuvo que rebelarse. Pero quería ser sincero en esto, no aparecer como un bohemio privilegiado, ni tampoco romper sencillamente con su familia. Por eso, decidió ser convincente en sus críticas y acciones, y no permitirse negligencias ni errores: "El año 1968 fue, para mí, desarrollo, oportunidad y pretexto para romper las contradicciones de mi identidad. Oportunidad no para perder o abandonar mi identidad, sino para adquirirla nuevamente en un grado más profundo, más civilizado: una identidad ya no más unidimensional" (Orlando, 2004, p. 30).

Desde luego, los logros de Orlando en la refundación de la libertad están siempre en peligro de ser perdidos de nuevo si esta nueva libertad no es practicada por los ciudadanos diariamente y defendida por la elección de candidatos incorruptibles. Desde 2004 un movimiento civil creciente practica esta libertad y actúa bajo el eslogan *Addio al pizzo* (adiós a la cuota de protección) con la declaración: "Un pueblo entero que paga la cuota de protección es un pueblo sin dignidad" (Comitato Addiopizzo, 2011). Por iniciativa de este movimiento, comerciantes y dueños de restaurantes declaran públicamente que no pagan el *pizzo*, así como consumidores conscientes declaran que no compran en tiendas o comen en restaurantes que no rechazan públicamente el pago del *pizzo*.

Por último, el coraje en la política, así como la política y la libertad, no surge de la buena voluntad, sino de desafíos concretos. No todos tienen el coraje y la fuerza de actuar, por eso necesitamos de los ejemplos. Nos puede sorprender que en la teoría y en la filosofía política haya pocas obras como las de Maquiavelo que estudian experiencias y ejemplos con el fin de guardarlos para actores futuros. Arendt explica esta carencia a partir de nuestra tradición apolítica, en la que acciones políticas espontáneas, responsables y llenas de coraje aparecen solamente pocas veces. Por eso, esta autora nos anima a estudiar las experiencias cotidianas, para entender por medio de las historias el sentido del acontecimiento y no perder la realidad intersubjetiva por la distancia que asume la ciencia.[4] Su referencia al antiguo heroísmo político en *La condición humana* no solo se distinguía en su carácter agonístico de un concepto democrático, como más tarde sostuvo Seyla Benhabib (cf. Benhabib, 1996, p. 124); sino que sirvió para caracterizar la esfera pública de la política, sus riesgos y la necesidad de

4 "La comprensión precede y continúa el conocimiento. La comprensión preliminar, que está en la base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común el hacer del conocimiento algo con sentido […]. Las ciencias solo pueden aclarar, pero nunca probar o negar, la comprensión preliminar acrítica de la que parten. Si el científico, mal guiado por su propia pesquisa, comienza a creerse un experto en política y a menospreciar la comprensión popular de la que ha partido, entonces perderá inmediatamente el hilo de Ariadna del sentido común, que es el único capaz de guiarle con seguridad a través del laberinto de sus propias conclusiones" (Arendt, 2002, p. 20).

coraje que Arendt más tarde no substituyó, sino que complementó al pensarla en vínculo con las instituciones.

Quizás, lo que nos demuestran todas estas experiencias de coraje cívico que aquí les he relatado es que, incluso en las situaciones aparentemente más difíciles para el actuar político, este es posible para aquellos que tienen como premisa esa frase de Maquiavelo, que Arendt recoge y que dice "amo a mi patria más que a mí mismo", esto es: antepongo el sostenimiento del mundo común, sobre todo los intereses públicos, al interés privado.

Bibliografía

Andersch, A. (1952). *Die Kirschen der Freiheit. Ein Bericht*. Fráncfort, Alemania: Diogenes Verlag.

Arendt, H. (1973). Desobediencia civil. En *Crisis de la República* (pp. 59-108). Madrid, España: Taurus.

Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. Nueva York, NY: Harcourt Brace & Company.

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona, España: Paidós.

Arendt, H. (2002). Comprensión y política. *Daimon*, 26.

Arendt, H. (2006). *Hannah Arendt. Diario filosófico. 1950-1973*. Barcelona, España: Herder.

Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid, España: Gredos.

Benhabib, S. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt.* Thousand Oaks, CA: Sage.

Bilsky, L. (1996). When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment. *History and Memory, 8*.

Bobbio, N. (2000). *In Praise of Meekness. Essays on Ethics and Politics*. Cambridge, Inglaterra: Polity Press.

Comitato Addiopizzo. http://www.addiopizzo.org, recuperado: 13 de enero de 2011.

Cooper, C. (2008). *Extraordinary Circumstances. The Journey of a Corporate Whistleblower*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

Cooper, C. Rowley, C. y Watkins, S. (2002). *Whistleblowers*. Recuperado de: http://www.time.com/time/subscriber/personoftheyear/2002/poyintro.html.

Gibney, A (dir.). (2005). *Enron. The Smartest Guy in the Room* [película]. Estados Unidos: Jigsaw Productions, 2929 Productions y HDNet Films.

Havel, V. (1978). *Versuch, in der Wahrheit zu leben. Von der Macht der Ohnmächtigen*. Reinbek, Alemania: Rowohlt.

Havel, V. (1990). *El poder de los sin poder*. Madrid, España: Encuentro.

Heuer, W. (2002). *Couragiertes Handeln*. Lüneburg, Alemania: Zu Klampen Verlag.

Kennedy, C. (ed.). (2002). *Profiles in Courage for Our Time*. Boston, MA: Hyperion.

Kennedy, J. F. (1956). *Profiles in Courage*. Nueva York, NY: Harper & Bros.

Kennedy, J. F. (1964). *Zivilcourage*. Düsseldorf, Alemania: Econ.

Linz, J. y Stepan, A. (1996). Toward Consolidated Democracies. *Journal of Democracy. 7*(2), 14-33.

MANN, M. (dir.). (1999). *The Insider* [película]. Estados Unidos: Touchtone Pictures.
MAY, L. (1996). *The Socially Responsive Self. Social Theory and Professional Ethics*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
MEYER, G. (2004). *Lebendige Demokratie: Zivilcourage und Mut im Alltag*. Baden-Baden, Alemania: Nomos.
NAVARRO, M. (1989). The Personal is Political: Las Madres de Plaza de Mayo. En S. Eckstein (ed.), *Power and Popular Protest. Latin American Social Movements* (pp. 241-258). Berkeley, CA: University of California Press.
ORLANDO, L. (2001). *Fighting the Mafia and Renewing the Sicilian Culture*. San Francisco, CA: Encounter Books.
ORLANDO, L. (2002). El carro siciliano [declaración de prensa]. Palermo, Italia: The Sicilian Renaissance Institute. Recuperado de: http://www.sicilianrenaissance.info/es/documenti/021100.pdf.
ORLANDO, L. (2004). *Der sizilianische Karren*. Zuerich, Alemania: Ammann Verlag.
SAVITZ, A. y WEBER K. (2006). *The Triple Bottom Line. How Today's Best-Run Companies Are Achieving Economic, Social and Environmental Success. And How You Can Too.* San Francisco, CA: Jossey-Bass.
SWARTZ, M. y WATKINS, S. (2003). *Power Failure. The Inside Story of the Collapse of Enron*. Nueva York, NY: Doubleday.
THE GLOBAL COMPACT. http://www.unglobalcompact.org, recuperado: 13 de enero de 2011.
VAN BUITENEN, P. (1999). *Unbestechlich für Europa. Ein EU-Beamter kaempft gegen Misswirtschaft und Korruption*. Basel, Alemania: Brunnen-Verlag.
VINTEN, G. (ed.). (1994). *Whistleblowing. Subversion or corporate citizenship?* Londres, Inglaterra: Paul Chapman.
VOLK, C. (2010). *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*. Baden-Baden, Alemania: Nomos.

3
Historia, contingencia y revolución en la crítica de Hannah Arendt a Karl Marx

Diego Paredes*

Tal como lo confirman una serie de fragmentos del *Denktagebuch*, varios ensayos, notas y algunas conferencias en la Universidad de Princeton, Hannah Arendt se dedicó al cuidadoso estudio de la obra de Karl Marx, inmediatamente después de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*.[1] Con este estudio, la autora pretendía, en un comienzo, ocuparse del trasfondo ideológico del bolchevismo y, de esta forma, enfrentar lo que ella consideraba como una de las lagunas más serias de sus análisis de los regímenes totalitarios. Para tal efecto, en 1952, presentó un proyecto ante la Fundación Guggenheim bajo el sugerente título "Elementos totalitarios del marxismo". Aunque dicho proyecto nunca se publicó, lo cierto es que las interpretaciones sobre Marx que Arendt elaboró durante este período se convirtieron en elementos fundamentales de libros como *Entre el pasado y el futuro*, *La condición humana* y *Sobre la revolución*. Sin embargo, en estas obras la pensadora no abordó directamente el tema del bolchevismo, sino que intentó dar un paso previo: precisar el lugar de Marx en la gran tradición del pensamiento político y filosófico de Occidente.

Nunca fue fácil para Arendt pensar y escribir acerca de Karl Marx, no solo porque lo hacía en la época del macartismo, donde aquellos escritores que habían vivido del "rico mundo" de Marx se volvían antimarxistas (Arendt, 1993,

* Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía de la misma universidad, en calidad de becario de Colciencias. Correo electrónico: dfparedesg@gmail.com.

1 Cf. la introducción de Jerome Kohn en Arendt (2005b), y también Young-Bruehl (2006, pp. 342-362).

p. 97), sino también porque, a medida que profundizaba en sus investigaciones, su inicial valoración de Marx como un rebelde que luchaba por la justicia y la libertad de los oprimidos empezó a desvanecerse (cf. Canovan, 1995, pp. 63-68). Ahora bien, para ella, el innegable uso que la forma soviética de dominación totalitaria hizo del pensamiento marxista no hace de Marx un pensador totalitario, ya que esto es tanto como "acusar a la propia tradición occidental de acabar necesariamente en la monstruosidad de esta forma de gobierno" (Arendt, 2007, p. 17). Sin embargo, como ideología, el marxismo es para Arendt el único vínculo que conecta la forma totalitaria de gobierno con la tradición. Esta polémica afirmación encuentra su sustento en el enraizamiento profundo de Marx en la tradición del pensamiento occidental y en su influencia, sin precedentes, sobre el acontecer político mundial (hecho que puso de presente como la acción política podía ser sometida a los rigurosos dictámenes del pensamiento filosófico). De un lado, Karl Marx enfrentó, como ningún otro pensador, los vertiginosos cambios de nuestra época sin recurrir a la autoridad del pasado y, de esta forma, captó que la novedad de los hechos desafiaba por completo todo el marco categorial de nuestra tradición. De otro lado, según Arendt, la grandeza de Marx para comprender con precisión las transformaciones de nuestro tiempo no debe ocultar el hecho paradójico de que nunca pudo abandonar realmente la tradición del pensamiento occidental. Esta paradoja, que se instala en el centro de las reflexiones del filósofo alemán, es un acontecimiento clave en nuestra propia confrontación con nuestro presente.

El presente de Marx planteó, según Arendt, dos problemas fundamentales: el de la *labor* y el de la *historia* (Arendt, 2007, p. 18). Marx fue el primero en entender la centralidad de estos problemas y quiso "conferir a la política la dignidad de la historia y a la labor la dignidad de la productividad, a fin de devolver al hombre su dignidad" (Arendt, 2006, p. 253). En el mundo contemporáneo la labor se convirtió en el origen de todos los valores sociales y, por ende, todas las actividades humanas fueron traducidas en términos de esta actividad suprema que, para Marx, determinaba la esencia del ser humano. Según Arendt, Marx definió la labor como el metabolismo del ser humano con la naturaleza, lo cual la redujo a mera garantía para la supervivencia. Pero, además, captó que la emancipación de la clase laborante era el acontecimiento principal del siglo XIX (Arendt, 2007, p. 25). Este acontecimiento puso de manifiesto una inversión total de los valores políticos tradicionales, en la medida en que la labor salió del espacio estrictamente privado de la vida para hacer su irrupción en el ámbito público-político.

Usualmente, cuando se aborda la crítica de Arendt a Marx, se hace un énfasis especial, y a veces casi exclusivo, en el tema de la labor y la irrupción de la cuestión social en los siglos XVIII y XIX. De esta forma, se insiste en el vínculo entre la actividad de la labor y las premuras estrictamente biológicas del cuerpo, mostrando cómo la exaltación marxista de dicha actividad buscaba "derivar la

libertad a partir de la necesidad" (Arendt, 2006, p. 270). Aunque esta lectura es uno de los puntos fundamentales de tal crítica, el propósito del presente artículo es otro. Mi interés no es centrarme primordialmente en la labor ni en la cuestión social, sino en aquella perplejidad que, para Arendt, constituye el costado espiritual de los dos problemas principales del mundo contemporáneo, esto es, el problema de la historia. Según la autora, con Hegel, la historia se convierte en el "*absoluto* del pensamiento" (Arendt, 2007, p. 20), y con Marx, en un proceso irresistible que se proyecta hacia el futuro. En ambos pensadores la historia se muestra como el auténtico medio de la política, pero es particularmente en la obra de Marx donde la primera reemplaza completamente a la segunda, ya que se identifica la acción política con la "elaboración de la historia" (the making of history) (Arendt, 2003, p. 124). Marx fue, entonces, el primer pensador que, al combinar la idea de historia con las filosofías políticas teleológicas de los albores de la época moderna, convirtió los "objetivos elevados" de la historia en metas intencionales de la acción política. En otras palabras, Marx creyó que el desarrollo histórico y la concreción de la libertad podían ser el producto final de la acción humana, tal como una "mesa es el producto final de la actividad del carpintero" (Arendt, 2003, p. 126). De este modo, el concepto de *elaboración de la historia* trajo consigo la identificación de la acción con la fabricación y, por ende, la reducción de la acción política a la categoría de medios y fines propia del modelo de la producción.

En este ensayo buscaré mostrar que la confrontación con el concepto marxiano de *historia* es, ciertamente, uno de los factores principales —aunque no el único— que lleva a Arendt a repensar la relación entre historia y política. En este esfuerzo, ella tiene como propósito liberar la acción política de cualquier subyugación a una filosofía de la historia. De ahí que insista en la conexión entre la libertad y el acontecimiento, y exprese dicha relación en su sugerente modo de abordar el concepto de *revolución*. Ahora bien, en la conexión entre libertad y acontecimiento se pone de manifiesto la contingencia de la política y, con ella, la fragilidad de la acción, mostrando la desconcertante situación de una libertad política que, al abandonar toda filosofía de la historia, solo puede tener lugar traicionando su propia permanencia, su propia realidad estable y tangible.

La confusión de Marx entre política e historia

En abril de 1951 Arendt registra las siguientes palabras en su *Denktagebuch*:

> Perspectiva de la historia universal: hay solamente una diferencia esencial entre Hegel y Marx, la cual tiene, de todos modos, una importancia catastróficamente decisiva. Esa diferencia se cifra en que Hegel proyecta

> su visión de la historia universal solamente al pasado, dejando que se extinga en el presente como su consumación; Marx, en cambio, proyecta "proféticamente" el futuro y entiende el presente como trampolín […]. Hegel, por el hecho de que tenía que entender necesariamente el presente como el final de la historia, en el plano político había desacreditado y refutado su enfoque histórico-universal cuando Marx lo utilizó para introducir con su ayuda en la política el auténticamente mortal principio antipolítico. (Arendt, 2006, III [28], pp. 71-72)

En algunos de sus textos, Arendt afirma que existe una atípica relación de contradicción y correspondencia entre las obras de Marx y Hegel.[2] Esta relación atípica se presenta por el hecho de que Marx trató de pensar contra la tradición, rechazando sustancialmente la autoridad de Hegel, pero, al mismo tiempo, quedó inscrito en ella al querer utilizar las mismas herramientas hegelianas. Ciertamente, Marx no toma como punto de partida del proceso histórico la idea, sino las condiciones materiales, pero en este movimiento no prescinde de la dialéctica hegeliana, sino que incluso la adopta como método. La dialéctica, bajo los propósitos de Marx, se convierte, según Arendt, en un procedimiento puramente formal que afianza en la historia las nociones de proceso y desarrollo. Es en este sentido que los conceptos de historia de Marx y Hegel son fundamentalmente similares. Sin embargo, como se evidencia en las palabras de 1951 anteriormente citadas, Arendt considera que entre ambos pensadores hay una diferencia esencial. Aunque la filosofía de Hegel ya "disolvía todo pensamiento filosófico anterior, así como todo otro pensamiento, en historia" (Arendt, 2007, p. 20), no fue Hegel, sino Marx, quien decidió utilizar el concepto de historia como principio de acción. Por eso, mientras que Hegel proyectaba su visión de la historia universal hacia el pasado y entendía la dialéctica en términos puramente contemplativos, como si el proceso del espíritu se moviera "con ardides tras las espaldas de los hombres" (Arendt, 2006, VI [12], p. 127), Marx proyectaba la visión de la historia universal hacia el futuro y la convertía en meta intencional de la política.

De hecho, Arendt interpreta la onceava tesis de Marx sobre Feuerbach, "hasta ahora los filósofos solo se han limitado a interpretar el mundo de maneras diferentes; ahora lo que importa es transformarlo", como una conclusión del sistema hegeliano. Por eso, para ella, dicha tesis podría ser reformulada de la siguiente manera: "El mundo que los filósofos del pasado han interpretado y que el último de ellos entendió en términos de una historia continuada en autodesarrollo está de hecho cambiando más allá de lo reconocible. Tratemos de

2 Cf. Arendt (2005b, p. 71; 2003, p. 64).

tomar el control de este proceso y de cambiar el mundo de acuerdo con nuestra tradición" (Arendt, 2007, p. 24). Tratar de tomar el control del proceso es creer que la historia puede ser elaborada mediante la acción humana. De este modo, Hegel, en la medida en que interpretó el pasado como historia, descubrió que la dialéctica era la ley fundamental del cambio histórico, pero fue Marx quien aprovechó ese descubrimiento para moldear el futuro como historia, ya que para él "la política revolucionaria es acción que hace que la historia coincida con la ley fundamental del cambio histórico" (Arendt, 2005b, p. 76).

Así pues, Marx, según Arendt, no se rebeló fundamentalmente contra la tradición por poner de cabeza a la filosofía hegeliana, sino, sobre todo, por invertir la jerarquía tradicional entre contemplación y acción. En otras palabras, Marx había advertido que la "filosofía habida desde Platón a Hegel 'no era de este mundo'" (Arendt, 2003, p. 35) y consideró, por tanto, que era necesario realizarla en el campo de los asuntos humanos. Para Arendt, Hegel había transformado la metafísica en una filosofía de la historia y, antes de él, Gianbattista Vico había sostenido que el ser humano hacía la historia. Sin embargo, estos dos pensadores, preocupados por cuestiones meramente teóricas, nunca decidieron abandonar su mirada contemplativa. Por eso fue solo hasta Marx que la filosofía de la historia se instaló en el centro de la acción política. En un momento en el que el auge repentino del concepto de historia en los siglos XVIII y XIX causaba una disminución en el interés por el pensamiento puramente político, Marx fue la excepción a la regla, ya que siempre conservó un genuino interés por la teoría política. No obstante, este interés no se fundamentó en un análisis de la acción de los seres humanos, sino en la filosofía hegeliana de la historia y, de este modo, por paradójico que suene, el compromiso político de Marx terminó convirtiéndose en antipolítico.

Tal paradoja resulta, para Arendt, del intento de derivar la política de la historia. Al avanzar más allá de Hegel, Marx pensó que la historia podía ser elaborada, y que era la acción política la que podía cumplir dicha tarea. De esta forma, Marx identificó la acción con la elaboración de la historia, tal como los antiguos identificaron la acción con el hacer. En el fondo de esta doble identificación se encuentra el antiguo intento de escapar del carácter frágil y contingente de la acción humana. El modelo de la elaboración o fabricación se caracteriza por tener un comienzo definido y un fin predecible. Por eso, la fabricación tiene como finalidad un producto determinado que "no solo sobrevive a la actividad de la producción sino que también, de inmediato, tiene una especie de 'vida' propia" (Arendt, 2003, p. 96). Esta definición de la *fabricación* contrasta con aquella de la *acción*, ya que esta última se caracteriza precisamente por no dejar ningún producto final tras de sí. La acción es espontaneidad, capacidad de comenzar algo nuevo, posibilidad de empezar un conjunto de acontecimientos "cuya consecuencia eventual, el agente, es totalmente incapaz de conocer o controlar

con anticipación" (Arendt, 2003, p. 96). La acción es, entonces, imprevisible y absolutamente fútil. Sin embargo, en la visión de la historia marxista opera un mecanismo de fabricación que espera otorgarle a la acción política cierta solidez, permanencia y previsión. Esto se logra, entre otras cosas, afirmando que dado que la historia puede ser elaborada, ella, como todo proceso de fabricación, tiene un autor, un fin determinado y ciertos medios que se requieren para alcanzar dicho fin. Por esto, Arendt considera que Marx proyecta un objetivo elevado, una finalidad grandiosa, al campo de la historia, y condiciona, de esta forma, el propósito de la acción política. En este modelo, la política se concibe en términos estratégicos de medios y fines, y la acción es controlada mediante la postulación de una meta final. Aquí la contingencia de la acción humana y de los acontecimientos históricos se abandona por un proceso totalmente distinto: "el de hacer algo que tenga un principio y un fin, cuyas leyes de movimiento, por tanto, se puedan determinar (por ejemplo, como movimiento dialéctico) y cuyo contenido medular se pueda descubrir (por ejemplo, como lucha de clases)" (Arendt, 2003, p. 128).

Esta introducción de la finalidad en la historia, como objetivo de la acción política, trae consigo un énfasis en el concepto de *proceso*. Según Arendt, Marx se aproxima a la historia en términos de desarrollo y de progreso hacia el final de la lucha de clases. El concepto de proceso se apodera del monopolio del significado y, por tanto, hace que nada sea significativo en y por sí mismo. El sentido está dado por el proceso y no por los acontecimientos singulares. De este modo, la pluralidad, estrechamente ligada a la acción humana, se ve subsumida bajo el significado único del proceso y la reducción de los diversos agentes a un sujeto colectivo que tiene como misión política realizar la finalidad de la historia.

Aunque Marx queda así inscrito dentro de este mecanismo de la tradición que, desde Platón, intenta reemplazar la acción humana por la fabricación, su confusión entre política e historia da un paso más allá de la tradición, ya que busca, como ningún otro pensador, realizar la filosofía considerando los objetivos elevados de la historia como meta de la acción. Lo interesante, para Arendt, es justamente que esta inversión de la contemplación y de la acción termina por negar la posibilidad misma de la acción política. Por eso, en la confusión marxiana entre política e historia está implícito el riesgo de una cierta destrucción de la política. En otras palabras, en la filosofía de la historia marxiana, los conceptos centrales de *proceso* y *fin* controlan, en cierta medida, las perplejidades de la acción política. La novedad y singularidad del acontecimiento, propias de la fragilidad de la acción, quedan subsumidas, entonces, bajo la procesualidad y teleología de la elaboración de la historia. Por eso, para rehabilitar la contingencia de la acción y salvarla de la previsibilidad, necesidad y permanencia presentes en una filosofía de la historia como la marxiana, Arendt debe asumir su carácter fútil e inesperado pensando la relación entre libertad política y acontecimiento.

Según mi punto de vista, esto último se observa de manera privilegiada en la concepción arendtiana de la revolución.

Revolución y acontecimiento

Como lo señala Elisabeth Young-Bruehl y como se sugería anteriormente, cuando Arendt escribe su proyecto sobre Marx para la Fundación Guggenheim se embarca tanto en una crítica al marxismo como en una revisión de la tradición occidental en su totalidad. Por esto, "su proyecto de estudio de los elementos totalitarios del marxismo se convirtió en un plan para poner los cimientos de una nueva ciencia de la política" (Young-Bruel, 2006, p. 358). Este plan no solo se concreta en *Entre el pasado y el futuro* y en *La condición humana*, sino también en *Sobre la revolución*. Lo interesante es que, a diferencia de lo que sucede con los dos libros anteriores, en este último se observa a Arendt operando con estas nuevas categorías políticas a la luz de los acontecimientos históricos. En otras palabras, prescindiendo de explicaciones causales, Arendt rehabilita la acción política ocupándose de ejemplos históricos singulares.

Para Arendt, la *revolución* es un acontecimiento que da lugar a una experiencia totalmente inédita y pone en evidencia la capacidad del ser humano para comenzar algo sin precedentes. Ese algo no es otra cosa que "la fundación de la libertad, es decir, la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad" (Arendt, 2009, p. 165). Según Arendt, la confusión de Marx entre historia y política le impidió comprender esta conexión entre la revolución y la fundación de la libertad. En las primeras páginas de *Sobre la revolución* menciona lo siguiente:

> […] Karl Marx, el teórico más importante de todas las revoluciones, se interesó mucho más por la historia que por la política y, en consecuencia, desdeñó casi por completo las intenciones que en principio animan al hombre de las revoluciones, la fundación de la libertad, y concentró casi exclusivamente su atención en el curso aparentemente objetivo de los acontecimientos revolucionarios. (Arendt, 2009, p. 81)

Al aproximarse a la historia desde una filosofía que pretendía ordenar y dar sentido a los eventos, Marx descuidó la singularidad de los acontecimientos mismos. Por eso, no logró captar, según Arendt, el carácter inédito e impredecible de toda revolución. Para él, las revoluciones habían sido más resultado de "una fuerza irresistible que producto de ciertos acontecimientos y acciones humanas" (Arendt, 2009, p. 352). En otras palabras, el concepto marxista de revolución, al hacer un énfasis en la necesidad y el proceso, ocultó el signo inesperado y

espontáneo que acompaña el establecimiento revolucionario de la libertad. Así, lo que queda inexplorado es precisamente el vínculo entre acción humana y acontecimiento, esto es, la conexión entre política y contingencia.

En el ensayo "Comprensión y política", que Arendt publicó en el *Partisan Review* en 1953 y cuya versión preliminar era originalmente el primer capítulo de su libro sobre Marx (Young-Bruel, 2006, p. 360), la pensadora sostiene que el acontecimiento "ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él" y que "cada acontecimiento en la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones y pasiones y de nuevas posibilidades […]" (Arendt, 2005a, pp. 27-28). El *acontecimiento* es lo que solo ocurre una vez, que irrumpe como novedad y singularidad; aquello que al ser totalmente imprevisto no puede ser explicado mediante una cadena de causas o por medio de su traducción a lo ya conocido. Con este énfasis en la particularidad del acontecimiento, que en su singularidad ilumina su propio pasado, Arendt evita caer en cualquier tipo de filosofía de la historia. Su objetivo es que el historiador se ocupe de lo irrevocablemente nuevo sin querer subsumirlo bajo las leyes de la causalidad o bajo tendencias explicativas generales. Por eso, para ella "el tema de la historia son estas interrupciones: en otras palabras, lo extraordinario" (Arendt, 2003, p. 70). Ahora bien, este acento en las situaciones singulares e imprevistas está estrechamente conectado con la libertad humana. Todo acontecimiento es consecuencia de la acción, y esta, al ser un nuevo comienzo, es la verdadera esencia de la libertad. La acción, y en particular la acción política, se caracterizan por engendrar un nuevo inicio, por ocasionar que algo nuevo llegue al mundo. La libertad coincide, entonces, con la capacidad humana para comenzar o, mejor, con el hecho de que el ser humano es él mismo un comienzo. De esta forma, la libertad es espontaneidad, es lo impredecible que interrumpe los procesos automáticos y las probabilidades calculadas.

Teniendo en cuenta lo anterior, es claro que Arendt podría definir la revolución como el "acontecimiento por excelencia".[3] La revolución, como fundación de la libertad, no es la consecuencia de una necesidad histórica o de un desarrollo orgánico, sino de un acto deliberado (Arendt, 2009, p. 298). Su naturaleza es escapar a toda cadena de causa-efecto e interrumpir el continuo temporal. En este sentido, para Arendt, fue justamente la revolución la que permitió que el *pathos* de la novedad, tan característico de la época moderna, alcanzara el ámbito de la política. La revolución hizo que la novedad llegara a la plaza pública y que el inicio se convirtiera en un fenómeno político. De ahí que deba ser comprendida, fundamentalmente, como un estallido que, por su carácter imprevisible, tiene la virtud de sorprender a los mismos agentes, ya que ellos no pueden controlar el curso de los acontecimientos, sino solo ponerlos en marcha.

3 La expresión es de Simona Forti (cf. Forti, 2001, p. 292).

De esta forma, la concepción arendtiana de la revolución se ubica en las antípodas de toda opción subjetivista, pero también, de todo esquema determinista. Arendt considera que el concepto marxista de revolución pone, por un lado, un importante énfasis en el acto voluntario de un sujeto colectivo que fabrica la historia a su antojo y, por otro, un acento en el determinismo de un proceso que obligatoriamente debe llegar a su final como superación de las contradicciones económicas y sociales que son estimadas como el motor de la historia. En ambos casos, el resultado es una destrucción de la revolución como acontecimiento de libertad y la anulación de la política a causa de la filosofía de la historia. Por eso, el rechazo arendtiano del concepto marxista de revolución es un paso imprescindible para la rehabilitación de una política que se entienda en términos de acción y libertad, y no de fabricación y necesidad. Pero, a la vez, para que este tipo de política tenga lugar es indispensable que la historia pueda ser concebida como campo de lo posible y contingente.[4]

Si bien en *Sobre la revolución* Arendt ve como principal ejemplo de la rehabilitación de la acción política el suceso inicial de la Revolución norteamericana, en otros momentos del libro y en diversos textos, la pensadora se detiene, sobre todo, en un acontecimiento que "no ocurrió en ninguna otra parte" y que interrumpió los "sucesos automáticos" y las "conscientes o inconscientes repeticiones" (Arendt, 2007, pp. 67-70). Este acontecimiento es, para ella, la Revolución húngara del otoño de 1956. Dicha revolución no fue el producto de fuerzas socioeconómicas ni de tendencias históricas, sino un evento espontáneo que empezó en Budapest y se propagó rápidamente por todo el país. Para Arendt, tal acontecimiento, al presentarse de manera imprevista e inesperada, contradijo "de modo evidente y flagrante 'el modelo de revolución [teórico] del siglo XX, planeada, preparada y ejecutada casi con exactitud científica por los revolucionarios profesionales'" (Arendt, 2009, p. 363). Aquí la exactitud científica fue reemplazada por la repentina manifestación de miles de estudiantes que rápidamente fueron acompañados por el actuar conjunto de toda una multitud. Este hecho pronto dio nacimiento a un sistema de consejos que, desafiando el poder de los partidos, quiso instaurar espacios de libertad y constituir un nuevo orden. La acción política fue entonces rehabilitada por medio de estos espacios donde se deseaba "la participación directa de todos los ciudadanos en los asuntos públicos del país" (Arendt, 2009, p. 363). El objetivo común era, de esta forma, la fundación de un nuevo cuerpo político.

4 Aunque no se aborda en el presente ensayo, Arendt recurre en algunos de sus textos a la noción de *narración* para pensar una concepción de la historia que pueda ser capaz de hacer justicia a la contingencia de la política. La narración busca privilegiar la singularidad de los acontecimientos y de las acciones sobre las generalizaciones y los procesos objetivos (cf. Arendt, 1993, p. 215).

La aspiración principalmente política que Arendt encuentra en la Revolución húngara, en la cual prima la espontaneidad de un acontecimiento de libertad, es uno de los más importantes paradigmas que presenta la autora para pensar la conexión entre contingencia y política. La Revolución húngara no fue consecuencia de la necesidad histórica ni el resultado de una estrategia de revolucionarios profesionales, sino la irrupción sin precedentes de un momento de libertad que sirvió como apertura para la acción política. Esta revolución interrumpió toda cadena causal, suspendió el continuo temporal y sucedió más allá de los proyectos y las intenciones determinadas de los agentes. De esta forma, abrió un espacio donde la libertad pudo manifestarse como la acción contingente y performativa de personas que decidieron actuar en conjunto. El concepto arendtiano de revolución muestra, por lo tanto, que existe la posibilidad de crear un espacio de libertad como una circunstancia histórica, como un acontecimiento, que no está determinado por ninguna ley de progreso. Esto quiere decir que la política, como contingencia, exige pensar la historia en relación con el acontecimiento.

La fragilidad de la política

Como se ha dicho, la acción no es, para Arendt, una actividad necesaria, sino la institución misma de un espacio de libertad, la espontaneidad que no puede ser calculada, la puesta en marcha de un movimiento que no puede ser totalmente controlado ni previsto. Pero, además, dado que la acción supone siempre un mundo compartido, no existe la acción sin la presencia de otros, sin la manifestación de la pluralidad humana. Estos elementos, comprendidos básicamente bajo el carácter imprevisible, instituyente, vinculante y plural de la acción, son borrados por la filosofía marxista de la historia que, al ocupar el puesto de la política, reemplaza la singularidad por el proceso, la libertad por la necesidad y los seres humanos por la humanidad.

De ahí la intención de Arendt de liberar a la acción política de la filosofía marxista de la historia y de pensar la libertad en conexión con el acontecimiento. Toda acción origina una serie de acontecimientos, o mejor, toda acción es de hecho, para el mundo, un acontecimiento. Mediante la acción se manifiesta algo que no estaba antes e irrumpe la novedad del comienzo. La revolución es precisamente este espíritu de dar origen a algo nuevo, de instituir un espacio para la libertad. Sin embargo, como lo menciona Arendt, la revolución no solo es el momento de la irrupción, sino la posibilidad de instituir un mundo común que pueda ser permanente, duradero. Pero es justamente aquí donde aparece una de las mayores paradojas de la revolución y, por ende, de la acción política. La revolución, al manifestarse como acontecimiento, abre ella misma la posibilidad de su propia destrucción en la medida en que es incapaz de sostener el

espacio público que inaugura. Arendt formula esta perplejidad por medio de la siguiente pregunta: "¿Será la libertad, en su más elevado sentido de libertad para la acción, el precio que debe pagarse por la fundación?" (Arendt, 2009, p. 321).

Esta perplejidad, que podemos enunciar como la falta de estabilidad y duración de las revoluciones o como la imposibilidad de formar un cuerpo político permanente, se vivió tanto en la Revolución norteamericana, donde el momento fundacional de felicidad pública fue finalmente traicionado, como en la Revolución de febrero de 1917 en Rusia y la Revolución húngara de 1956, donde el acontecimiento revolucionario no duró más que pocas semanas en el primer caso y unos pocos días en el segundo (Arendt, 2009, p. 369). El fracaso de la revolución para constituir una realidad estable y tangible, que pudiera trascender el acontecimiento fundacional de apertura del espacio de libertad, es retomado por Arendt al final de *Sobre la revolución*, cuando sostiene que "todo esto [la libertad política], y probablemente mucho más, lo perdimos cuando el espíritu de la Revolución —un espíritu nuevo y, a la vez, el espíritu de dar origen a algo nuevo— no logró encontrar su institución adecuada" (Arendt, 2009, p. 387).

Ahora bien, este fracaso de la revolución no es para Arendt una desviación de la acción política, sino su esencia misma. En varios de sus textos, entre ellos en *La condición humana*, Arendt sostiene que una de las grandes preocupaciones de la filosofía occidental ha sido la manera de solucionar la fragilidad de la acción política. Para Arendt, la acción no solo instituye un espacio de libertad, no solo liga a los individuos instaurando un mundo común, sino que además permite la revelación de la singularidad de los agentes. Es en el espacio plural y compartido, en la trama de relaciones humanas, donde los seres humanos muestran quiénes son mediante la acción y el discurso. Aquí cada singularidad hace su aparición, se muestra como un acontecimiento. Esta revelación es, entonces, el establecimiento de un nuevo comienzo y, por tanto, es un evento que no puede ser calculado ni controlado. Este carácter revelador, "sin el que la acción y el discurso perderían toda pertinencia humana" (Arendt, 1993, p. 206), está atravesado por la ilimitación y la falta de predicción. Dado que la acción y el discurso no son posibles en aislamiento, sino que siempre necesitan la presencia de otros, el agente es siempre y al mismo tiempo un paciente y, por tanto, las consecuencias de una acción son ilimitadas. En otras palabras, la acción se enreda en una trama de acciones y reacciones que nunca se mueven en un círculo cerrado. Pero, además, la acción es impredecible, ya que no hay forma de determinar el pleno significado de la misma mientras ella esté en ejecución.

Aquí se ve con claridad el carácter contingente de la acción política. La acción no es el producto de la voluntad soberana de un sujeto, sino la irrupción performativa de la novedad en un mundo compartido. Esta irrupción, que puede ser ejemplificada históricamente en los momentos revolucionarios, depende de la apertura de sentido que acompaña el momento de revelación de los agentes. Con

Arendt podríamos decir que hay política justamente en ese acontecimiento, es decir, que la libertad se manifiesta en el momento en que se instaura dicha aparición inesperada. De este modo, pensar la contingencia de la acción trae consigo la exigencia radical de asumir que no siempre hay política, que la revelación no es un acto necesario ni permanente. De ahí que el concepto arendtiano de acción ponga de manifiesto el reto que significa asumir la fragilidad de la política. El fracaso ineludible de la revolución y la futilidad de la acción política son dos caras de la misma moneda.

Así pues, según Arendt, para evitar la confusión marxista entre historia y política no solo se debe rechazar cualquier filosofía de la historia que se conciba en términos de un proceso teleológico; sino además, comprender que la política como acontecimiento origina la inestabilidad del espacio público y la amenaza de su propio acabamiento. De este modo, la contingencia de la acción, en cuanto es al mismo tiempo condición de posibilidad y de imposibilidad de la política, presenta un inevitable carácter aporético. Marx enfrentó tal aporía buscando instituir conscientemente las condiciones de posibilidad de la libertad política, y no creando las condiciones para un régimen totalitario. Sin embargo, para Arendt, la solución que Marx le dio a la fragilidad de la política tendió un puente entre la tradición y los horrores del totalitarismo. Pero, si la resolución de dicha aporía mediante una filosofía de la historia trae consigo grandes peligros, ¿qué sucede cuando se asume a cabalidad la contingencia de la acción? ¿Acaso no es igualmente peligroso permanecer bajo la amenaza de la intrínseca inestabilidad y futilidad del espacio político?

Bibliografía

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.

Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona, España: Paidós.

Arendt, H. (2003). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*. Barcelona, España: Península.

Arendt, H. (2005a). Comprensión y política. *Señal que Cabalgamos*, 52, año 4, 9-34. Bogotá, Colombia: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.

Arendt, H. (2005b). *The Promise of Politics*. Nueva York, NY: Schocken.

Arendt, H. (2006). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona, España: Herder.

Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid, España: Encuentro.

Arendt, H. (2009). *Sobre la revolución*. Madrid, España: Alianza.

Birulés, F. (comp.). (2000). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, España: Gedisa.

CANOVAN, M. (1995). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.

FORTI, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid, España: Cátedra.

HANSEN, P. (1993). *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*. Stanford, CA: Stanford University Press.

SÁNCHEZ MUÑOZ, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid, España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

TASSIN, E. (1999). *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. París, Francia: Payot & Rivages.

VILLA, D. (ed.). (2002). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.

YOUNG-BRUEHL, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona, España: Paidós.

PARTE II
EL PENSAR Y LA RESPONSABILIDAD PERSONAL

4
Pensamiento y violencia*

Laura Quintana**

Que el fenómeno de la violencia sea un problema que atraviesa el pensamiento de Hannah Arendt puede ser algo más que evidente en todos aquellos textos en los que la autora insiste en trazar una serie de articulaciones para evidenciar la especificidad de ese fenómeno, teniendo a la vista su interés por pensar una política no signada por la dominación y cuyo contenido principal no tuviera que ser la coacción o la fuerza. Pero no es tan evidente que la violencia sea una preocupación fundamental en las reflexiones tardías de Arendt sobre las actividades mentales. En particular ¿qué tiene que ver el problema de la violencia con la pregunta por el pensar? Y más aún, ¿en qué medida el pensar —una actividad que parece tan poco visible e impolítica— puede tener alguna relevancia política? A la luz de estas preguntas, en un primer momento de este ensayo, comienzo por mostrar que la preocupación por la violencia puede considerarse como un indicador (*guidepost*) constante en las reflexiones de Arendt, y que tal fenómeno implica, en términos generales, un *hacer* que tiende a impedir, neutralizar o excluir la manifestación de la pluralidad, y con ello, la contingencia, lo imprevisible e inapropiable del mundo y de cada singularidad. Teniendo esto a la vista, en un segundo momento aduciré que el interés tardío de la autora por la actividad del pensamiento supone, más que una ruptura radical, un desplazamiento en su obra. Este desplazamiento le permite profundizar en esta preocupación por pensar y repensar modos de relación con el mundo capaces de resistir a esas diversas formas de violencia y de dominación, signadas por el anhelo de lo uno y de lo pleno, y por la incapacidad de asumir entonces la pluralidad como "ley de la tierra".

* En este ensayo la obra *La vida de la mente* (*The Life of the Mind*) se abrevia como LOM; *La condición humana* (*The Human Condition*), como HC y *Entre el pasado y el futuro* (*Between Past and Future*), como BPF.

** Profesora asociada de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: lquintan@uniandes.edu.co.

La violencia como constante indicador

La preocupación por la violencia es uno de esos indicadores permanentes (*guideposts*) que mueven el pensamiento de Hannah Arendt[1]. Una violencia que asalta desde diversos fenómenos: violencia sin límites del totalitarismo, de su pretensión de alcanzar una dominación total del mundo mediante el terror y la ideología, es decir, mediante la violencia extrema del terror que apunta a eliminar la estabilidad del mundo, sus fronteras, el en-medio-de que puede surgir entre una pluralidad de seres singulares, comprimiéndolos de tal modo que no pueda desplegarse esta misma pluralidad en discurso y acción; pero también violencia de la ideología, que con su lógica radical intenta suprimir la pluralidad y la espontaneidad del nuevo comienzo que es cada ser humano, haciendo superfluo el juicio y la comprensión, paralizando el pensamiento. Se trata, entonces, de la violencia extrema que apunta a eliminar la política, el acontecimiento, la finitud y la contingencia de la plural condición humana.

Sin embargo, no hay que llegar al extremo del totalitarismo para constatar una violencia sin límites. Según Arendt, en la modernidad, cuando el Estado toma en sus manos el monopolio de la violencia, generándola de manera más intensa en su vinculación con el poder que lo sostiene, y cuando la política se vuelve administración de la vida de la población, se da "un colosal crecimiento de los medios de violencia y aniquilación" (Arendt, 1997, p. 94). Aquí parecería que no solo la vida individual se considera sacrificable en nombre del bienestar del conjunto, sino que en defensa de una población se podría exponer a la muerte a otras, en una escala antes no imaginable. Evidentemente, no puedo detenerme en la lectura arendtiana de la época moderna, que está ligada con este diagnóstico, ni en los distintos pliegues de lo que la autora denomina "auge de lo social", como aquello que conduciría a esta identificación entre política y administración de la vida. Por ahora lo que me importa destacar es que el esfuerzo deconstructivo que anima las reflexiones de Arendt, y la lleva a una confrontación constante con la tradición, tiene que ver con dos asuntos: con preguntarse, por una parte, cómo hemos llegado a pensar que la política es un medio para la protección de

1 Aquí aludo indirectamente a la manera en que Arendt se refiere a su propia actividad pensante: "el pensamiento mismo —en la medida en que es más que una operación técnica, lógica […]— surge de la actualidad del incidente, e incidentes de la experiencia viviente deben permanecer como sus indicadores [*guideposts*], de los que toma orientación para no perderse a sí mismo […]. Las únicas ganancias que uno puede esperar de esta, la más misteriosa de las actividades humanas, no son ni definiciones ni teorías, sino más bien el lento y laborioso descubrimiento y, tal vez, el trazado del plano de la región que algún incidente ha iluminado completamente por un momento fugaz" . El anterior es un extracto de la conferencia "Action and the Pursuit of Happiness" dictada por Arendt en el encuentro de la American Political Science Association, en septiembre de 1960, citado por Melvyn A. Hill, 1979, p. 296.

la vida y, en general, un medio para un fin extrapolítico, cuya forma fundamental sería la dominación, y su contenido, la violencia; y por otra, cómo la misma confrontación con tal tradición permite constatar que la política no siempre se ha pensado ni ha emergido de la misma manera. Según lo testimonian algunas manifestaciones del mundo griego, así como ciertos acontecimientos revolucionarios singulares y efímeros de la modernidad, la política puede ser un espacio de aparición donde unos y otros despliegan igualmente su pluralidad y se unen en una empresa común que emerge de la misma trama de relaciones que se teje entre ellos; un espacio en el que unos y otros muestran su potencialidad, el poder de sus palabras y acciones, como un *puro medio sin fin alguno*,[2] que con la luz del acontecimiento puede hacer visible, hacer aparecer y, eventualmente, transformar el mundo-en-común.

Así, la preocupación por la centralidad que adquiere la violencia en la manera en que hemos concebido la política es lo que lleva a Arendt a confrontarse con la tradición de pensamiento que ha signado nuestra comprensión de las cosas políticas: la filosofía política. Esta, como un pensamiento metafísico que asume la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa, pretende que sea tarea de la filosofía introducir reglas en un mundo anómico, caótico y conflictivo, y encontrar un fundamento trascendente que permita justificar la regulación del conflicto, al ordenarlo en una unidad conciliadora. Frente a una política que se da como espacio de contingencia en el que se manifiesta la pluralidad humana, la filosofía política pretende instaurar una ciudad bien gobernada. Esto es un orden correctamente administrado que permita neutralizar los riesgos de la pluralidad y, con ello, la contingencia de unas acciones imprevisibles e irreversibles, así como la fragilidad de unos agentes singulares que no pueden saber completamente lo que hacen (cf. Arendt, 1958, pp. 190 y ss., 220). Desde esta perspectiva, la política no es acción en concierto entre una pluralidad de agentes que en su singularidad se acogen como iguales, sino gobierno o dominación: dominio de los que saben frente a los que no saben y solo ejecutan (cf. Arendt, 1958, pp. 222 y ss.); dominio sobre la pluralidad que no se concibe como tal, sino en términos de una gran familia, de una nación o población por gestionar; dominio, en fin, de la ley que se comprende como un imperativo al que hay que someterse, y no como límites y relaciones que posibilitan la acción y el discurso (cf. Arendt, 1970/2005, p. 142-143). De modo que el vínculo político no se asume como una trama que se teje en las acciones y palabras singulares de una pluralidad humana, sino como relación instrumental entre sujetos acomunados por objetivos similares. Así, al adoptar la lógica medios-fines, la política se convierte en medio para garantizar un cierto orden, para neutralizar el conflicto disponiendo de los medios para ello,

2 Utilizo aquí una expresión que, con acentos de Benjamin, Birmingham retoma para aludir a la comprensión arendtiana del poder (Birmingham, 2010, p. 8).

mientras que el poder como potencialidad de la pluralidad para actuar en una empresa en común tiende a identificarse con la instrumentalidad de la violencia (cf. Arendt, 1997, p. 98). En efecto, la pretensión de reducir la pluralidad para neutralizar los conflictos dominándola implica también, desde el punto de vista de Arendt, generar impotencia, disminuir la potencialidad del poder que solo puede emerger de la pluralidad humana y contrarrestar esa impotencia con el uso de la coacción y de la fuerza (cf. Arendt, 1958, p. 200; 1970/2005, pp. 180 y ss.).

Pero la violencia no es solo, para Arendt, una fuerza instrumental (*instrumental force*) por medio de la cual la autoridad hace cumplir la ley o se impone arbitrariamente allí donde el poder es más o menos esquivo (cf. Arendt 1970/2005, p. 148; Birmingham, 2010, p. 6): violenta es la pretensión de reducir o incluso suprimir la pluralidad humana, al conformarla a comportamiento predecible, manipulable y gobernable; violenta es la idea de una voluntad general que se debe constituir y afirmar en la permanente confrontación, anulación, exclusión de lo otro como aquello que amenaza su integridad (cf. Arendt, 1958, pp. 234, 162 y ss.; 1963, pp. 104 y ss.). Violento es, para Arendt, el anhelo de lo uno y de lo pleno; la idea misma de que el hombre, y no la pluralidad de hombres, habita este planeta; la aspiración a una plena soberanía incapaz de acoger la contingencia y finitud de la condición humana; la incapacidad, en fin, de asumir el impacto de la realidad (cf. Arendt, 1951/1958, p. viii); y la "obstinada factualidad de los acontecimientos" (Arendt 1961/2006, p. 246). Por eso Arendt puede hablar de la violencia de la ideología y de la indoctrinación como recursos para manipular y conformar la realidad a la lógica de ciertas ideas.[3] La violencia, en este sentido más general, parecería ser un *hacer* que manipula, conforma, interviene sobre lo que no es dado, reduciendo o eliminando sus posibilidades para impedir o neutralizar la manifestación del acontecimiento, de lo imprevisible, de las diferencias. Es un hacer dependiente de un sujeto que dispone, manipula, controla y se relaciona con el mundo fundamentalmente en términos técnicos, apropiándoselo, desde la lógica instrumental de la *poiesis*. En este sentido, la violencia supone la pretensión de una plena inmanencia: la idea de que todo puede ser apropiado, transformado por el ser humano, y que todo aquello que parece exceder a esta capacidad puede ser finalmente reapropiado.

Por todo lo anterior, la confrontación de la autora con el problema de la violencia no solo la lleva a un desmantelamiento de las categorías políticas tradicionales, que le permita poner de manifiesto un poder no violento y una política irreductible a la dominación; sino que tal confrontación también la conduce a revisar categorías centrales del pensamiento metafísico, incapaces de asumir

3 "La indoctrinación solo puede promover la lucha totalitaria contra la comprensión, y en cualquier caso introduce el elemento de la violencia [*the element of violence*] en todo el ámbito de la política" (Arendt, 1953/1994, p. 309).

la contingencia y la pluralidad de la condición humana. Es por esto que el esfuerzo arendtiano por repensar la política desde el puro vínculo de una acción que interrumpe la inmanencia del hacer y sus relaciones de dominación va de la mano con repensar la condición humana. Se trata de asumir la facticidad y finitud de la existencia: aceptar que ella descansa en un oscuro fondo de las diferencias (cf. Arendt, 1951/1958, p. 302), en un mundo cuya extrañeza nunca será completamente apropiable o reductible (cf. Arendt, 1953/1994, p. 308); y se trata también de reconocer, como parte de esa finitud, que aparecemos en el mundo junto con otros seres diversos, capaces de singularizarse y que imponen límites a nuestra capacidad de hacer, proyectar y calcular.

Pero limitar la pretensión del sujeto a una plena inmanencia implica también, para Arendt, expropiar al sujeto metafísico, idéntico a sí mismo y propietario de sí. Al existir, en efecto, el ser humano no es sujeto previamente constituido, sino singularidad que se constituye de manera siempre dinámica y contingente al exponerse ante otros en discurso y acción (cf. Arendt, 1978, p. 34). Pero ciertamente esta acción no es hacer intencional, sino manifestación de la pluralidad; modo de relacionarse unos con otros desde la luz que brinda el mundo común (cf. Arendt, 1958, pp. 189-190); acontecimiento, entonces, en el que tomamos parte compartiendo el mundo con los demás. De modo que, *actuar* es precisamente algo muy distinto del hacer, controlar, disponer, y todo lo contrario de esa violencia del reducir o eliminar el conflicto o las diferencias, en cuanto acontecimiento mismo en el que puede desplegarse la pluralidad. Por eso el actor es también algo muy distinto al sujeto soberano, que se hace y se realiza en el hacer y el apropiar (cf. Arendt, 1958, p. 220).[4] Por eso también, el ser en común que emerge entre ellos no se *hace* ni es obra por realizar, sino que emerge de la mutua exposición de la pluralidad actuante, aunque se dé en un espacio, en todo caso, construido, que puede posibilitarlo en mayor o menor medida.

Sin embargo, una vez Arendt ha intentado devolverle su poder de revelación a la acción (cf. Abensour, 2007, p. 28) y ha intentado dejar abiertos unos modos de relación no dominadores ni violentos, la violencia y las posibilidades de dominación reaparecen como fenómenos inseparables de la misma praxis. En un texto maduro como *Sobre la violencia*, la autora vuelve sobre la importancia de distinguir entre el poder y la violencia, pero aun reconociendo sus diferencias específicas también sugiere que su imbricación, en acciones que no son pura acción sino acciones violentas, es lo más usual, como es inusual un poder que pueda emerger de forma pura, sin trazos violentos (cf. Arendt, 1970/2005, p. 149). Una acción violenta sería una manifestación atravesada por la imprevisiblidad e irreversiblidad de la acción que incorporaría elementos instrumentales de la

4 Sobre las implicaciones políticas de esto cf. Étienne Tassin, marzo-junio, 2007, "El pueblo no quiere".

violencia. Más aún, habría acciones, como los movimientos de resistencia europeos en la Segunda Guerra Mundial, que pueden poner en escena el poder de actuar en concierto, en una empresa en común (Arendt, 1958, pp. 4 y ss.), y que, sin embargo, podrían estar atravesados por la violencia. En pocas palabras, habría momentos que, con el aparato conceptual de *Sobre la revolución*, Arendt entendería en términos de liberación y que no obstante mostrarían también a una pluralidad actuante y dialógica atenta a la singularidad de los demás. Así, poder y violencia parecen contaminarse y, con ello, todas las distinciones tan nítidamente establecidas entre libertad y mera liberación, entre acción imprevisible e irreversible y fabricación controlada. Además, Arendt parece reconocer lo que siguiendo a Esposito podríamos denominar la "infundabilidad de la libertad política": el hecho de que esta libertad no pueda permanecer como inicio plural, sino como mero acontecimiento irrepresentable. En efecto, en la modernidad parecería que esa libertad puesta en escena en los momentos revolucionarios no puede institucionalizarse de manera duradera, porque los caminos para la organización de una república, la democracia representativa o la directa, la terminarían engullendo de diversas maneras. De hecho, "si el riesgo de la democracia representativa es el de la despolitización y la consiguiente burocratización administrativa", es decir, la división entre gobernados y gobernantes, el riesgo de la democracia directa "es el del dominio del uno": la unidad de una voluntad general que en su capacidad de decisión domina sobre la pluralidad y excluye a lo otro de sí (cf. Esposito, 1988, pp. 105-106).

Así, parecería que la acción puede brillar tan solo en acontecimientos imprevisibles en los que la pluralidad se manifiesta, haciéndose visible y haciendo visible lo no visto de manera no permanente; en momentos de interrupción en los que palabras y actos dislocan pretensiones de dominio, haciendo ver los límites de la representación, las exclusiones y reducciones de una política concebida en términos de gobierno, y con ello también la tozudez de un poder que se resiste a ser identificado completamente con la violencia. Sin embargo, cuando Arendt se refiere a estos acontecimientos fulgurantes como "tesoros perdidos" (cf. Arendt, 1958, pp. 4-5), también pareciera advertir que estos momentos de interrupción o bien tienden a traicionarse a sí mismos transformándose en lo contrario de lo que manifestaban inicialmente, o bien parecen ser reabsorbidos, reintegrados por los mecanismos que intentaban fracturar (cf. Arendt, 1963; 1998, cap. 6). De modo que las posibilidades de resistencia a la dominación en el mundo de la praxis parecerían esquivas, muy esporádicas y fácilmente reabsorbibles.

Confrontados con esta situación, algunos autores[5] han considerado que al intentar desvincular la acción de toda racionalidad estratégica, Arendt no solo

5 Empezando por Habermas, 1999, p. 232; pero también, aunque en un sentido distinto, por ejemplo, Claudia Hilb, marzo-junio, 2007.

"ha condenando el concepto de poder a la impotencia", sino que ha "terminado por acercar al poder nuevamente a la violencia", al dejar la acción prácticamente sin posibilidades de transformación en el mundo actual (Hilb, marzo-junio, 2007, p. 143). A mi modo de ver, aunque esta objeción no deja de aducir razones válidas en varios respectos, tal vez pierde de vista que esto que se nombra como *impotencia del poder* no es simplemente una consecuencia indeseable de algunos planteamientos de Arendt, sino algo fundamental en su reflexión renovada sobre la política. Si la constatación de que en condiciones modernas el poder solo puede ponerse en escena durante escasos y breves momentos de interrupción conduce a buscar una transformación más radical por medio de la violencia, ello, para Arendt, no hace sino reiterar la manera tradicional de concebir la política en términos de un proyecto o de una obra por realizar, que se impone sobre la realidad intentado dominarla. Aunque completamente distantes en muchos respectos, creo que aquí nuestra autora no está muy lejos de Bataille, en su intento por pensar modos de experiencia no signados por la lógica del proyecto y de la racionalidad instrumental, que permitan establecer otras formas de relación ajenas a la apropiación o al dominio. Ahora bien, creo que al insistir en la ruptura con la lógica del proyecto como camino para sustraer la política de la dominación, Arendt se percata justamente de que esta ruptura no puede darse de manera radical, sino solo como interrupción, en esos acontecimientos que con su imprevisiblidad y contingencia exceden al tiempo previsible de la racionalidad estratégica.

El problema de la violencia del actuar al pensar

Lo que Arendt constataría entonces en sus reflexiones más tardías sobre las imbricaciones entre violencia y poder es que no es posible separar completamente la praxis de la técnica. Pero esto no conduce de ningún modo a abandonar el camino proseguido, sino más bien a profundizarlo. A mi modo de ver, las reflexiones posteriores entorno a las actividades mentales permiten ahondar en esta constante inquietud de establecer lo que podríamos llamar formas de resistencia o interrupción al predominio de la lógica de lo previsible y controlable y a la violencia entendida en términos generales como exclusión de la pluralidad y de la contingencia del acontecimiento inapropiable. Particularmente, en el juzgar y en el pensar Arendt encuentra formas de reflexión que —en su distancia irreductible de la praxis— pueden acoger la pluralidad y la contingencia del mundo. Se trata de actividades que, rehusándose a establecer sentidos últimos o criterios fijos que permitieran regular la existencia práctica, pueden asumir la posibilidad del acontecimiento, la extrañeza no eliminable del mundo, la imposibilidad de una plena apropiación.

Al hablar de una cierta "profundización" de una inquietud constante en el pensamiento de Arendt, no estoy segura de que al desplazarse de una deconstrucción y análisis fenomenológico de la vida activa para detenerse en las actividades mentales se dé un giro radical en las reflexiones de la autora.[6] Tal vez se da lo que Esposito ha llamado un desplazamiento de lo político a lo impolítico, un movimiento desde una primera posición en la que toda posible resistencia a la dominación se pensaba desde el mundo de la praxis, hacia una posición en la que se advierten las posibilidades críticas que puede ofrecer la experiencia del pensar, en su diferencia con respecto al actuar.[7] Sin embargo, sería equivocado considerar este desplazamiento en términos de una ruptura: como si aquella a quien Miguel Abensour llamó *l'enfant terrible* contra la filosofía política[8] hubiera retornado, tras su desvío por la teoría política, a las auténticas preocupaciones filosóficas; y como si de la pluralidad del mundo aparente se hubiera replegado en la interioridad del yo contemplativo.

6 La misma Arendt traza un hilo conductor entre estos dos ejes de su reflexión al sugerir, al comienzo de LOM, que aquí emprende el mismo impulso crítico deconstructivo que había orientado sus planteamientos en HC, para reconsiderar fenomenológicamente ya no lo que hacemos al ocuparnos activamente del mundo, sino lo que hacemos cuando pensamos. De modo que aquí también se trata del esfuerzo por llevar a cabo un desmantelamiento de la metafísica, desarticulando la separación jerárquica tradicional entre lo sensible y lo suprasensible; el ser y la apariencia; la vida activa y la contemplativa. Por esto mismo no resulta adecuado decir que las reflexiones tardías de Arendt se ocupan de la vida contemplativa; considerar el asunto en estos términos es asumir la mirada metafísica que distingue entre la inquietud de los asuntos humanos y la quietud de la mirada privilegiada sobre el todo de la realidad, que ya la autora había empezado a desarticular desde HC. Así como esa desarticulación exigió iluminar de nuevo los pliegues de la vida activa que el privilegio de la mirada contemplativa había ocultado, también exige cuestionar la concepción sobre el pensar que se desprende de esa perspectiva (cf. Arendt, 1978, pp. 6 y ss). Es por esto que Arendt insiste en que el pensar es actividad y no quietud, en que la metáfora del ver (ligada con la noción de contemplación) no da cuenta de su especificidad, como actividad distinta del conocer, y en que la única imagen que puede hacerle justicia es la de la vida misma (cf., Arendt, 1978, p. 123).

7 Pero no creo que se trate, como parece asumirlo Esposito, de que frente a la primera Arendt, que habría tendido a privilegiar la acción sobre el pensar, la segunda enfatice en la distancia irreductible entre ambas actividades (Esposito, 1988, p. 115). Pues ya desde HC la autora insiste en que no pretende establecer unas nuevas jerarquías ni invertir el privilegio de la contemplación por el de la acción, como lo habría hecho, por ejemplo, Marx (Arendt, 1958, p. 17). Además, ya desde HC Arendt reconocía esta distancia entre acción y pensamiento, al insistir en que el punto de vista del actor es distinto de aquel del espectador. Lo que puede generar confusión es que al mismo tiempo, en HC se sugiere que la separación platónica entre acción y pensamiento habría conducido al predominio del segundo sobre la primera, en cuanto anómica e irracional. Pero aquí, al criticar esta separación, se aludía a un pensamiento que sería propio del actor, relacionado con la capacidad para persuadir y moverse entre opiniones, y que sería distinto del pensamiento del espectador.

8 Aludo aquí a la lúcida lectura de Arendt ofrecida por Miguel Abensour (2007, pp. 95-125).

De hecho, la pregunta renovada por el pensar implica asumir de manera distinta el conflicto tradicional entre pensamiento y acción; la diferencia innegable, para la autora, entre el hombre como ser que actúa moviéndose en un mundo compartido y el hombre como ser pensante que se retira de la compañía de los otros a la solitud de su propia compañía para reflexionar sobre lo actuado. La tradición metafísica no habría logrado asumir esta tensión y reconocer la paradójica condición del ser humano como ser en el mundo y *del* mundo de apariencias, que al pensar puede retirarse de este —sustrayéndose de la visibilidad de lo público—, sin dejar de pertenecer en todo caso a él. En efecto, más que enfrentarla, tal tradición habría tendido a ocultar esta tensión, por un lado, al interpretarla en términos de una separación radical entre el mundo aparente, ilusorio y contingente de los asuntos humanos y el mundo real, verdadero, al que accedería la mirada contemplativa; y por otro, al pretender regular el primero de estos mundos, como si fuera anómico y sin sentido, desde los criterios universales y necesarios de la mirada contemplativa, buscando una reconciliación entre el pensamiento y la praxis. Reconsiderar lo que significa pensar es también, entonces, enfrentar una pregunta que quedaba abierta a partir de las reflexiones sobre la vida activa: ¿cómo asumir esa condición paradójica de la existencia humana sin que el pensamiento pretenda imponerse violentamente sobre los asuntos humanos reduciendo su contingencia y excluyendo su pluralidad?

En este sentido, la pregunta por el pensar implica abrir la posibilidad de un pensamiento que quizás pueda darse desde "el asombro por la pluralidad" (Arendt, 1997, p. 63) del mundo y que, a la vez, en este asombro pudiera desplegar una forma de responsabilidad singular: una responsabilidad por el mundo, distinta a la del actor político, capaz de resistir de otro modo a la violencia que impone la lógica de lo uno, a la apropiación a sí de lo otro y a la previsibilidad e inmanencia del proyectar.

La relevancia práctica del pensar

El pensar no trae consigo conocimiento como las ciencias.
El pensar no produce sabiduría práctica utilizable.
El pensar no resuelve los enigmas del universo.
El pensar no nos brinda directamente el poder de actuar.

Heidegger, citado por Arendt (1978, p. 1)

Al destacar una cierta improductividad del pensar, Arendt insiste en el carácter no proyectivo o poiético de esta actividad. El pensar, nos dice la autora en palabras que retoma de Heidegger, no produce conocimiento tangible, ni saber

práctico utilizable, ni un sentido pleno del mundo, ni la capacidad para incidir directamente en él y transformarlo. Esta improductividad tiene que ver con que el pensar se asume, más bien, como un proceso indefinido que nunca nos reconcilia del todo con la alteridad de la realidad. El pensar, en efecto, se relaciona con la necesidad humana de hallar sentido y de orientarnos en un mundo en el que cada quien nace como extraño y nunca dejará de serlo por completo (cf. Arendt 1953/1994, p. 308), pues tal extrañeza se relaciona con la diferencia irreductible de cada quien, con la pluralidad del mundo y la finitud de la existencia. Por eso el pensar nunca se contenta con sus resultados, y por eso los sentidos que halla no solo permanecen inciertos, sino que también se repiensan ya siempre de nuevo, en un movimiento indefinido que deshace "cada mañana, como Penélope con su velo, lo que ha terminado la noche anterior" (Arendt, 1971b/ 2003, p. 166). Es este carácter autodestructivo del pensamiento el que Arendt encuentra desplegado en Sócrates, quien encarna, a su modo de ver, el ejemplo de lo que significa pensar.

Sócrates, lo sabemos, no pretende enseñarles una doctrina o inculcarles ciertos preceptos morales positivos a sus interlocutores, sino discurrir a fondo sobre sus opiniones aceptadas, aguijoneándolos con preguntas que no conducen a ningún resultado concreto; conmoviendo como un tábano las creencias que aquellos tomaban como incuestionables y consistentes entre sí (Arendt, 1978, p. 195); purgándolos, como una comadrona, de sus prejuicios no examinados; y paralizándolos, como un pez torpedo, con perplejidades que también lo paralizan a él (cf. Arendt, 1971b/2003, p. 157; 1978, p. 172). En efecto, lo único que Sócrates sabe es su no saber, es decir, la finitud que tiene que ver con haber aceptado las limitaciones de la verdad para los mortales, el que tengamos que movernos en opiniones y sentidos que no pueden pretenderse como estáticos o concluyentes (cf. Arendt, 1990, p. 437). En esa medida, para Sócrates, el pensar es todo lo contrario de esa muda actitud contemplativa frente a una presunta totalidad del ser, que pretende descifrar la contingencia en términos de necesidad, desde un anhelo de lo absoluto y de lo pleno, o de una realidad más firme que este mundo aparencial.

Arendt se refiere también a ese carácter irruptivo del pensar caracterizándolo como un viento sobrecogedor que "tiene la peculiaridad de acabar con sus propias manifestaciones previas", y nos despierta así de la calma y la fijeza de lo usual y acostumbrado (Arendt, 1971b/2003 p. 176; 1978, p. 175). Ciertamente, esto puede implicar que ya no nos sintamos seguros con respecto a lo que asumíamos, y que quedemos sumidos en la irresolución del "detente y piensa de nuevo" y en la perplejidad del no saber.[9] Pero, asimismo, puede traer consigo

9 Dado esto último, podría pensarse que uno de los peligros de esta actividad es que su carácter cuestionador, escéptico, se imponga como resultado negativo, conduciendo al nihilismo o

el que ya no podamos considerar de la misma manera a los objetos-conceptos que hemos sometido a nuestra reflexión, por lo que se transformaría, entonces, nuestra relación con el mundo (cf. Arendt, 1978, p. 171). De esta forma, en su carácter de interrupción, el pensar se da a la vez en la pertenencia y el retiro con respecto al mundo de apariencias.

Por una parte, el pensar parece sustraerse de la visibilidad de lo ya siempre compartido, interrumpiendo "todo hacer, todas las actividades ordinarias", como si emergiera "fuera de orden". Y esta retirada posibilita también un cierto distanciamiento: el que pueda ocuparse de los objetos como si estuvieran ausentes, removidos de la percepción directa, re-presentándolos en la imaginación. En este sentido, al pensar nos retiramos en solitud del mundo de las apariencias, pero no para ascender al cosmos de las ideas ("el viejo dominio del pensamiento metafísico"), sino para tomar distancia de esas apariencias re-presentándonoslas (Arendt, 1978, p. 165), *re*flexionando sobre ellas, narrándolas para nosotros mismos. Y es por esto que todo pensamiento es "re-pensamiento" (*after-thought*), recuerdo (cf. Arendt, 1978, p. 78); es decir, surge en todo caso de la experiencia y se da ya siempre en el lenguaje, en palabras —en historias narradas o en opiniones examinadas— que marcan también nuestra inserción en el mundo común. Sin embargo, estas palabras no son en todo caso las de siempre, las palabras gastadas de lo repetido o cliché, sino aquellas que muestran lo no visto, sin pretender nombrar definitivamente lo que nombran; aquellas que pueden cuestionarse a sí mismas y dejar ser, como frágiles y desarticulables, los sentidos que pueden cristalizar en ellas; palabras, entonces, que marcan a la vez nuestra pertenencia y retiro con respecto a un mundo compartido.

Pero por otra parte, el pensar se da ya siempre al pertenecer al mundo en común, al tomar parte en la pluralidad humana, porque su solitud retirada (*solitude*) no puede darse justamente en soledad (*loneliness*). Más aún, es porque siempre nos encontramos con otros y podemos revelarnos ante ellos en acciones y palabras que logramos activar también un pensamiento que Sócrates comprende en términos de un diálogo del dos-en-uno. Justamente, con esa experiencia indica que ese yo que aparece como uno para los demás está atravesado por la diferencia y la alteridad, que son también "las características más sobresalientes del mundo". Pensar implica, en otras palabras, activar esa diferencia que está dada con la conciencia de la realidad (*consciousness*), y que tampoco podría darse si el ser humano no estuviera arrojado en un mundo que ya siempre comparte con los demás (cf. Arendt 1971b/2003, pp. 184-185; 1978, pp. 183, 187). Así, al reconocer

---

al relativismo radical: "Si no podemos definir lo que es la piedad, seamos impíos". Sin embargo, esta posición "no es el resultado de la convicción socrática de que una vida sin examen no merece ser vivida, sino del deseo de encontrar resultados que harían innecesaria la continuidad de la actividad de pensar" (cf. Arendt, 1971b/2003, p. 177; 1978, pp. 175-176).

que la diferencia habita en la misma singularidad, la descripción socrática del proceso de pensar asume la existencia en plural de los seres humanos como un rastro que nos atraviesa,[10] que divide al individuo, lo horada.[11]

Pensar implica entonces acoger la diferencia que surca toda singularidad y ponerla en escena en un diálogo reflexivo que se alimenta del recuerdo, de la experiencia-retirada del mundo en común. Se trata, así, de una actividad que no solo está posibilitada por su inserción en un mundo que se habita con otros, sino que a la vez permite asumir esa misma inserción mundana. Por esto mismo, quien es capaz de acoger la alteridad de los otros, y de enraizarse en la realidad, es también capaz de activar la diferencia en su singularidad y de exponerse al diálogo disolvente del pensamiento y a la inversa: quien puede vivir-consigo-mismo como compañero de diálogo, puede vivir-junto-con otros (Arendt, 1990, p. 439). Pues para quien está acostumbrado a discurrir consigo mismo, "un malhechor no sería una buena compañía", dado que, de hecho, nos haría imposible la actividad de pensar (Arendt 1971b/2003, pp. 188-189).

Es por esto que las famosas sentencias socráticas "es preferible padecer el mal que cometerlo" y "es preferible desentonar con otros, pero no consigo mismo", así como su pertinencia moral (Arendt, 1978, p. 181), suponen que lo que está en juego en las decisiones de la vida es la integridad del individuo en su singularidad, y que "es malo cada acto con cuyo agente yo no podría vivir" (Arendt, 1965-66/2003, p. 108). Sin embargo, esta integridad no es claramente la de un sujeto soberano que se apropia cada vez más plenamente de sí, al inmunizarse frente a la pluralidad; más bien es la integridad de una singularidad que se subjetiva sin devenir sujeto, y se expone precisamente a su propia alteridad, por lo que se asume, en fin, como subjetividad dividida. Por todo esto, lo que se pone en juego con estos principios morales negativos, que solo pueden ser relevantes para este mundo de apariencias (Arendt, 1965-66/2003, p. 167), interrumpiendo, desarticulando y de ningún modo decretando, es la posibilidad de una subjetivación ética desde la experiencia de un pensamiento que comienza por dislocar la misma identidad.

En contraste, el mal más terrible que pueda concebirse fue cometido por "nadies": por individuos que, al protegerse de los efectos disolventes y aporéticos del pensar, se volvieron incapaces de actualizar la diferencia en su unicidad y de

10 En todo caso, Arendt insiste en que la diferencia fundamental entre la acción y el pensamiento es que mientras la primera implica necesariamente la compañía de otros, el segundo expresa la pluralidad solo como un rastro que se deja ver en el dos-en-uno y como una condición del pensar mismo (Arendt, 1965-66/2003, pp. 122-123), pues, como ya se dijo, no podemos pensar en soledad, en completa desvinculación del mundo que se comparte con los otros.

11 Así que cuando Arendt habla del individuo o de la persona moral se refiere a una singularidad dividida, a un *dividuum* singularizado, más que a un *individuum*, a una esencia indivisible.

constituirse en esas singularidades divididas (cf. Arendt 1971b/2003, p. 187), y con ello, incapaces de volver sobre sí y sobre lo hecho, incapaces de recordar, de moverse en la dimensión del pasado, de echar raíces, de encontrar algún obstáculo que pudiera detenerlos (cf. Arendt 1965-66/2003, p. 95). El no pensar, entonces, impermeabiliza frente a las diferencias de la realidad, cierra a las personas frente a la extrañeza y alteridad del mundo, les impide acoger su propia alteridad, y por ende las lleva a asumir lo dado como algo fijo e incuestionable y las conduce a considerar que no hay límites para su actividad. El no pensar permite que las personas puedan enredarse en la violencia de la ideología y desconocer por completo la espontaneidad y alteridad de los otros, como condiciones que tampoco asumen para sí. De esta forma, conduce también a esa violencia que se da en la pretensión de que todo es posible para el ser humano, una pretensión que es la otra cara del desarraigo, del no acoger la dimensión del propio pasado y del no asumir la pluralidad de la condición humana como límite al que estamos expuestos, como un exceso o trascendencia que recorta todo anhelo de inmanencia y que es también la marca de nuestra finitud.

Es por esto, para marcar esta finitud del pensamiento y su dimensión temporal, que Arendt despliega esa sugerente interpretación de la parábola de Kafka, a la que ya había aludido en el bello prefacio de BPF. Lo que la autora parece destacar con esta imagen es que el pensar, aunque apunte a significados generales, se mueve en todo caso en esa temporalidad que es la de finitud del ser humano, la de tener un comienzo y una muerte, y la de estar arrojado en una infinitud de tiempo que se extiende tanto en el pasado como en futuro (Arendt, 1978, p. 201). La parábola de Kafka titulada "Él" se refiere con precisión a esta localización temporal del yo pensante cuando este se repliega sobre su propia actividad (Arendt, 1978, p. 202); es decir, cuando constata el juego de fuerzas al que se encuentra enfrentado el ser humano en sus posibilidades presentes, estando estas marcadas por la esperanza y miedo del futuro, y por la nostalgia y el peso del pasado (Arendt, 1978, p. 205). Esta posición en la que se halla el ser humano es algo que solo se le abre a quien experimenta la actividad del pensamiento, para quien el pasado, el presente y el futuro no son lo sido, lo que es y lo que será, sino fuerzas relacionadas que el pensador tiende a interpretar como momentos de un mismo devenir, en el que se diluye la singularidad del acontecimiento (Arendt, 1978, p. 207).

Sin embargo, lo que Arendt quiere sugerir, precisamente, es que "la región del pensamiento no tiene que situarse más allá o por encima del mundo y del tiempo humano", sino que puede insertarse en la brecha entre el pasado y el futuro (Arendt, 1978, p. 207). A esto alude con la imagen de un paralelogramo de fuerzas, en el que la actividad del pensamiento sería como la diagonal resultante de aquellas fuerzas antagónicas. Al caminar por esta diagonal, limitada en todo caso por las fuerzas del pasado y del futuro, el "él" de Kafka no tendría

que evadirse del frente de batalla para estar por encima de la lucha, sino que, permaneciendo enraizado en la tempestad de la temporalidad (Arendt, 1978, p. 208), podría intentar comprender el acontecimiento en su singularidad, esto es, sin rebajarlo a mero momento de un permanente devenir, sin reducirlo ya al peso muerto del pasado, sin remitirlo ya a una explicación teleológica que redima del miedo ante la imprevisibilidad del futuro. En otras palabras, al pensar podemos tomar distancia de lo que ha sido, comprenderlo, y generar sentidos para proyectarnos hacia la imprevisibilidad del futuro, como si pudiéramos transitar en un espacio atemporal dentro "del corazón mismo del tiempo", pero sin sustraernos de ningún modo de la temporalidad y sin poder pretender, por esa misma inserción en la finitud, "una solución final de los enigmas" (Arendt, 1978, pp. 209-210).[12]

Así, con sus palabras singulares que se rehúsan tanto al cliché de lo banal como a la fuerza totalizadora de unas narraciones nostálgicas o utópicas, el pensamiento es capaz de asombrarse ante la pluralidad humana y de asumir el nuevo comienzo que inserta en el mundo cada acción. De esta forma, al protegerse de la "fuerza prevaricadora de lo existente, de la violencia unificante de su historia" (Esposito, 1988, pp. 123-124), el pensamiento puede asumir la contingencia de un mundo humano, que emerge y se pone en juego con ese acontecimiento que es toda acción.

El pensar como resistencia a la violencia

El pensamiento es entonces, para Arendt, un movimiento discursivo ya siempre finito que nos permite orientarnos en la realidad, ofreciendo sentidos que ahondan en la extrañeza del mundo y en la singularidad del acontecimiento, al problematizar lo que asumimos como dado y al cuestionar todo sentido que pretenda erigirse como una unidad absoluta, que no deja restos. En esa medida, se trata de una actividad que permite resistir a la violencia de lo uno y de lo pleno que se da con la aspiración a una plena inmanencia. El pensamiento, en

12 "En esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, es decir, cuando tenemos la suficiente distancia del pasado y del futuro para confiarnos la responsabilidad de descubrir su significado, de asumir el papel de 'árbitros' o jueces de los distintos asuntos sin fin de la existencia humana en el mundo, sin llegar jamás a la solución final de los enigmas, pero siempre dispuestos a aportar nuevas respuestas a las cuestiones que nacen de todo esto" (Arendt, 1978, p. 229). "Y ¿qué es esta 'posición de árbitro', cuyo deseo incita a esta ensoñación, sino el asiento de los espectadores pitagóricos, que son 'los mejores' porque no participan en la lucha por la fama y los bienes, desinteresados, desprendidos, serenos atentos solo al espectáculo? Son ellos quienes pueden descubrir su significado y juzgar la representación" (Arendt, 1978, pp. 226-227).

efecto, marca los límites del hacer e interrumpe las pretensiones de dominio y apropiación al confrontar, con sus preguntas inapagables y sus sentidos siempre finitos y frágiles, lo que constantemente excede y lo que resulta inapropiable. Y es que el pensamiento se da como inapropiable en su misma ausencia; esa ausencia que lo caracteriza como actividad mundana que paradójicamente se rehúsa a una plena visibilidad y que más bien tiende a sustraerse "a la visibilidad de la representación", retirando, cuestionando, destruyendo las imágenes, ideas, metáforas a las que puede dar lugar. Como la acción, que en su visibilidad es también lo irrepresentable que al instituir ya siempre se ausenta en lo que instituye, el pensamiento destituye lo que ya siempre ha instituido, haciendo visible lo no visto en medio de la solidez de lo dado y de lo asumido. Así, en su condición paradójica de pertenencia y retiro con respecto al mundo aparencial, en su extrañamiento del mundo que implica en todo caso la inserción en un mundo, el pensar nos permite asumir de otro modo las condiciones (hábitos, circunstancias, mores) en las que nos sentimos como en casa y en las que tendemos a hallarnos meramente arrojados.

Arendt parece referirse a esta resistencia que posibilita la ausencia o extrañamiento "improductivo" del pensar, al establecer en qué medida este pensar puede resultar políticamente relevante en momentos de crisis, es decir, en esas "situaciones límites" con las que Jaspers se refería no meramente a situaciones excepcionales de la existencia, sino a unos límites que podrían considerarse, de hecho, como "la general e incambiada condición humana" (Arendt, 1978, p. 192). Se trata, en palabras de Jaspers, de "'una experiencia de algo inmanente que reenvía ya a la trascendencia', y que si obtiene respuesta de nosotros, nos conducirá a '*devenir la existencia que potencialmente somos*'" (citado en Arendt, 1978, p. 192). Por consiguiente, como alude Jaspers, según Arendt:

> […] la vida misma, restringida en los límites del nacimiento y de la muerte, constituye a su vez una circunstancia límite en la medida en que mi existencia mundana me constriñe siempre a tener en cuenta un pasado en el que aún no era, y un futuro en el que no seré más. (Arendt, 1978, p. 192)

Es decir, la situación límite no indica la frontera que nos separa de un más allá, sino un exceso o trascendencia que escava la existencia en su inmanencia y atraviesa el suelo por donde se mueve la experiencia del pensar. Esa trascendencia se captaría en su ausencia irrepresentable, cada vez que al embarcarme en la experiencia del pensar "trascienda los límites del espacio breve de mi vida y comience a reflexionar sobre el pasado, juzgándolo, y sobre el futuro dando forma a proyectos de la voluntad" (Arendt, 1978, p. 192). Pero precisamente en este trascender los límites de mi vida, moviéndome en todo caso en la dimensión del

tiempo, y captando esos límites que son la marca de la finitud, el pensamiento deja de ser, para Arendt, una actividad políticamente marginal (Arendt, 1978, p. 192). Su importancia aparece en tiempos de emergencia, cuando no podemos aferrarnos a lo dado, cuando lo presente, visible y disponible se ha vuelto inaceptable y tenemos que dislocarlo, interrumpirlo o redimensionarlo. Aquí el viento del pensamiento arrasa con lo establecido en su movimiento reflexivo, y nos deja en la buena compañía de un otro dentro de nosotros con el que podemos dialogar. No obstante, aunque su importancia solo se haga visible en tales momentos, la actividad pensante puede ser una experiencia a la que tendríamos que exponernos en el transcurso de la vida, para así interrumpir de tanto en tanto la actividad. Esto ocurre no solo porque un juicio que pueda acoger la singularidad del acontecimiento requiere del hábito de pensar, sino porque al lanzarnos al futuro, y dar forma a proyectos de la voluntad, el pensar puede limitar el querer, al exponerlo a la singularidad de la existencia, a la trascendencia o extrañeza inapropiable de su finitud.

Justamente en esta apertura al exceso, a los límites de la finitud, en esta apertura en la cual, para volver a las palabras de Jaspers, "podemos devenir la existencia que potencialmente somos", se encuentran —parece sugerirnos la última Arendt— posibilidades impensadas para resistir a la violencia de nuestro proyectar y para asumir con ello una responsabilidad singular frente a la pluralidad del mundo, en el diálogo interminable del pensamiento.

Bibliografía

Abensour, M. (2007). *Para una filosofía política crítica* (trad. S. Pinilla y J. Riba). Barcelona, España: Anthropos.

Arendt, H. (1958). *The Origins of Totalitarianism* (2ª ed.). Nueva York, NY: Meridian (trabajo original publicado en 1951).

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago, IL: Chicago University Press.

Arendt, H. (1963). *On Revolution*, Nueva York, NY: Viking.

Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. Nueva York, NY: Harcourt.

Arendt, H, (1990). Philosophy and Politics. *Social Research*, *57* (1), 427-454.

Arendt, H. (1994). Understanding and Politics. En J. Kohn (ed. e introducción) *Essays in Understanding (1930-1954)*. Nueva York, NY: Schocken (trabajo original publicado en 1953).

Arendt, H. (1997). *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*. Bilbao, España: Bestari.

Arendt, H. (1998). *Sobre la Revolución* (trad. P. Bravo). Madrid, España: Alianza.

Arendt, H. (2003). Personal Responsability under Dictatorship. En J. Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*. Nueva York, NY: Schoken (trabajo original publicado en 1964), pp. 17-48.

ARENDT, H. (2003). Some Questions of Moral Philosophy. En J. Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*. Nueva York, NY: Schoken (trabajo realizado entre 1965 y 1966).

ARENDT, H. (2003). Prologue (discurso al recibir el Sonning Prize). En J. Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*. Nueva York, NY: Schoken (trabajo original publicado en 1971a).

ARENDT, H. (2003). Thinking and Moral Considerations. En J. Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment.* Nueva York, NY: Schoken (trabajo original publicado en 1971b), pp. 159-192.

ARENDT, H. (2005). Sobre la violencia. En G. Solana (trad.) *La crisis de la República*. Madrid, España: Taurus (trabajo original publicado en 1970), pp. 109-200.

ARENDT, H. (2006). *Between Past and Future*: *Eight Exercises in Political Thought*. Londres, Inglaterra: Penguin Classics (trabajo original publicado en 1961).

BIRMINGHAM, P. (2010). On Violence, Politics, and the Law. *Journal of Speculative Philosophy*, *24*(1). University Park, PA: The Pennsylvania State University, pp. 1-20.

ESPOSITO, R. (1988). *Categorie dell' impolitico*. Bolonia, Italia: Il Mulino Saggi.

HABERMAS, J. (1999). Tres modelos normativos de democracia. En J. C. Velazco, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política.* Barcelona: Paidós. Recuperado de: http://capitalsocialsul.com.br/capitalsocialsul/analisedeconjuntura/analisedeconjuntura/Habermas%20-Tres%20Modelos%20de%20Democracia.pdf.

HILB, C. (marzo-junio, 2007). Violencia y política en la obra de Hannah Arendt. *Al margen*, 21-22, 120-149.

HILL, M. (1979). *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*. Nueva York, NY: St. Martin's.

TASSIN, E. (marzo-junio, 2007). El pueblo no quiere. *Al margen*, 21-22, 106-119.

5
La persona: su función política y su responsabilidad moral en el pensamiento de Hannah Arendt

Julio César Vargas*

El concepto de *persona* tiene una importancia fundamental —y poco explorada— en el pensamiento de Hannah Arendt. En efecto, este está a la base de sus consideraciones sobre la pluralidad, la acción, la moral y lo político, aunque cumpla en ellas un papel operativo y no temático. Es decir, Arendt utiliza este concepto para desarrollar su teoría de la acción y del mundo político, pero no desarrolla suficientemente su significado. Precisamente, este texto tiene como objetivo mostrar las tensiones y giros que tiene el concepto de persona en el pensamiento arendtiano, y el papel relevante que desempeña en su concepción de la acción y de la responsabilidad política y moral.

En la obra de Arendt, el concepto de persona está sujeto a una tensión. De una parte, podríamos decir que está referido a la función que cada agente cumple en el espacio público. Haciendo eco del origen etimológico de este concepto, nuestra autora sostiene que todas las personas aparecen en el espacio público haciendo resonar su voz mediante la expresividad de su rostro. Con esto alude a la voz que se emite por medio de la máscara en las representaciones teatrales, pues desde esta perspectiva el personaje representado es un agente que participa en el curso de la acción, tal y como sucede en el teatro y en la tragedia, las artes que Arendt considera que resultan más significativas para pensar el modo de ser de la política. De otra parte, en el otro polo de la tensión, la persona está referida a los actos de la vida privada: la privacidad es el rasgo que les permite a las personas protegerse de la luz pública, para luego retornar renovadas al

* Profesor titular de la Universidad del Valle. Correo electrónico: juliocesarvargasb@gmail.com. Blog: http://juliocesarvargasb.wordpress.com.

mundo. En esta esfera prepolítica tiene lugar la moral, es decir, los criterios que determinan lo que se entienda por el bien y el mal. La persona, según Arendt, tiene la capacidad de reflexionar sobre la pertinencia o sensatez de sus actos pasados y tomar decisiones de acuerdo con sus principios éticos y sus convicciones. Frente a situaciones críticas la persona se ve llamada a tomar decisiones de carácter moral y a asumir responsablemente sus consecuencias. Parte de esta responsabilidad también consiste en la negativa a participar en actos y acciones que vulneren los principios éticos personales.

La tensión mencionada entre la función de la persona en el espacio público y la vigilancia permanente de la personalidad moral, que ha asumido un estilo de vida, un arraigo en el mundo, nos ofrece las bases para considerar el sentido de la *humanitas* proclamada por Arendt en varios de sus textos: el mundo está conformado por relaciones de amistad entre personas que tienen siempre presente su condición propia, su nacionalidad, raza, creencias, etcétera. Precisamente, este ensayo pretende articularse desde el despliegue de esta tensión que caracteriza la comprensión arendtiana de la *humanitas*, desde una tematización de los polos que la constituyen y desde los distintos sentidos que adquiere el concepto de persona en la obra de Arendt. En la primera parte, presentaremos la perspectiva desde la cual Arendt se ocupa de este concepto y su caracterización general. En la segunda parte, reconstruiremos la manera como aparece el concepto en el contexto de la obra *La condición humana* y, en particular, señalaremos la manera como este ayuda a ganar claridad sobre la estructura y proceso de la acción política. En la tercera parte, nos ocuparemos de la tensión entre los usos que Arendt hace de este concepto: de una parte de la función pública de la persona, en su acepción etimológica de "máscara", y de otra parte de la vigilancia moral que ella establece a partir de su pensamiento, el cual si bien pertenece a un ámbito prepolítico, puede llegar a tener una incidencia en la construcción y transformación de la comunidad y del mundo en general.

Arendt y el concepto de *persona*

Aunque el concepto de persona desempeñe un papel fundamental en el pensamiento de Hannah Arendt,[1] en toda su obra no encontramos un desarrollo sistemático de este, sino solo algunos breves trazos e indicaciones. Arendt asume este concepto como "operativo", es decir, como parte del instrumentario que le permite desarrollar su teoría política; sin embargo, cuando intentamos deter-

1 Esta tesis la enuncia Marcela Madrid, sin llegar a desarrollarla, en Madrid (2008, p. 147).

minar qué es la persona como tal, tan solo encontramos algunas descripciones generales de su modo de ser.

En las diversas fases de su pensamiento Arendt acude a ese concepto como base para describir temas centrales tales como la acción política y la pluralidad, y para explorar las relaciones entre moral, política y responsabilidad. No obstante, la función operativa no se restringe al ejercicio de clarificación de conceptos básicos de la política, sino que también está presente en las descripciones que ella realiza de personalidades relevantes. Así, por ejemplo, en los ensayos agrupados bajo el título *Hombres en tiempos de oscuridad* (Arendt, 2001) describe el perfil de seres humanos cuya importancia no radica tanto en su mayor o menor prominencia o visibilidad pública, sino en el modo como asumieron su existencia y su relación con el mundo y dieron luces a la situación de crisis y de oscuridad que les correspondió vivir.

Con el fin de delimitar nuestro análisis no nos detenemos a hacer una presentación de la concepción cristiana de la persona y de la respectiva interpretación del pensamiento moderno.[2] Siguiendo las indicaciones de Heidegger, Arendt toma distancia de la filosofía de la subjetividad, de manera que no asume a la persona como el substrato espiritual que brinda unidad a los actos de la conciencia, sino que resalta su unicidad, esto es, su carácter de ser único e irrepetible y de ser capaz de iniciar algo nuevo. Si bien esta perspectiva resulta novedosa, sin embargo, es tan solo una indicación general de un atributo de la persona que no permite dar cuenta de otros aspectos centrales como su historicidad, corporeidad, génesis y su constitución mediante la interacción con el otro.

En el contexto de *La condición humana*[3] la persona es entendida como un "quién" que se hace presente ante los otros especialmente mediante el lenguaje y en el espacio público. Para mostrar la importancia que tiene el *espacio público* nuestra autora sostiene que la persona tan solo en ese escenario gana sentido de *realidad*; entendiendo por esta última el rasgo objetivo gracias al cual algo o alguien pasa a formar parte de una representación compartida (Arendt, 1993, pp. 221-222). Esto se contrapone con el espacio privado o íntimo, donde lo que acaece

2 Al respecto, cabe recordar que varios pensadores en el siglo XX le otorgaron a este concepto una carga metafísica, como se deja ver en los trabajos de Scheler, Husserl y de Stein, así como en el personalismo de Buber y en la reivindicación de aquel por Ricoeur.

3 Hannah Arendt hace uso del concepto de *condición* como punto de referencia fundamental para dar cuenta del ser humano y de cada persona en particular. La condición equivale al *factum* o a las determinaciones históricas, biológicas, sociales, en que le corresponde vivir a cada ser humano y que si bien pertenecen al orden empírico, tienen en cierto modo un carácter necesario. Este carácter de "necesidad" no se entiende desde un punto de vista lógico, sino como aquello que ha pasado a formar parte de la vida personal o de una comunidad; por ello no determina absolutamente la existencia, sino que antes bien en ciertos contextos puede no ser efectivo. Un ejemplo de una determinación que ha llegado a formar parte de la condición humana es la tecnología.

no perdura ni gana perdurabilidad histórica, de manera que no permanece vigente para las siguientes generaciones. En el pensamiento de Arendt el espacio público tiene tanta relevancia que —como veremos más adelante— en el contexto político y jurídico el concepto de persona y el de *agente* son sinónimos, en cuanto se contraponen al *individuo*, es decir, al ser humano despojado de todos sus derechos y en especial de su capacidad de intervenir en los asuntos públicos.

Ahora bien, para la autora, la especificidad de la persona radica en el "quién", que no equivale a un sustrato metafísico, al sujeto, sino que se expresa por medio de sus acciones y palabras, así como de relatos que dan cuenta de su historia (*story*) y de sus proyectos. El "quién" de la persona tiene un estatuto propio que se diferencia radicalmente del ser de las cosas, el cual responde a la pregunta "¿qué es eso?". El "quién" de la persona no es accesible ni a las ciencias naturales, ni a las ciencias sociales, en la medida en que se valgan de métodos objetivantes: modelos o constructos teóricos. De acuerdo con los modelos causales y explicativos, se tiene la pretensión de que cuanto más se controle el número de variables que intervienen en la vida humana, se podrá dar cuenta con mayor precisión del ser personal, de sus comportamientos (Arendt, 1993, p. 21). En cambio, la novedad del planteamiento de Arendt respecto de su visión de la existencia humana en general, y del concepto de persona en particular, consiste en afirmar que ella está marcada desde su nacimiento, y en el transcurso de toda su vida, por la libertad o "iniciativa". El nacimiento de un ser humano significa la esperanza de un nuevo comienzo, no solo de una vida personal, sino también la inserción de alguien en el mundo, de quien se espera que contribuya a su construcción y mantenimiento. Análogamente a la manera como el nacimiento de un hijo introduce modificaciones en la estructura familiar, del mismo modo, en su desarrollo personal, cada quien tiene la posibilidad de participar en la trasformación de su mundo (Arendt, 1993, pp. 202-203).

Así pues, algunas de las funciones propias de las personas en el marco de la reflexión política arendtiana son las siguientes: iniciadora de la acción y partícipe en los debates públicos; fuente de la creatividad propia del trabajo y del arte; fundamento de la moral y base de la pluralidad que conforma el mundo de la vida política.

La persona en la *vita activa*

Frente a la dificultad que tiene Arendt para delimitar con precisión el concepto de *acción política*, proponemos la tesis de que el concepto de persona es uno de los referentes que ayuda a determinar la estructura y génesis de dicha actividad; esto se debe a que los actos de la persona ofrecen elementos para entender mejor qué significan el comienzo, desarrollo y sentido de la acción. En efecto, de acuerdo

con la presentación de la acción política en *La condición humana,* no se puede saber con precisión cuándo comienza y cuándo termina una acción. La condición fundamental para que surja la acción es que exista un *espacio de aparición*, un escenario donde se encuentren las personas a discutir y deliberar sobre los asuntos que le conciernen a la comunidad. Cada agente tiene allí la posibilidad de intervenir libremente tomando partido ante un dilema o expresando su opinión personal ante el tema que se está tratando. Pero, que haya deliberación y discusión no quiere decir necesariamente que de allí surgirá una acción. Arendt sostiene que el origen de la acción no tiene un carácter voluntario, es decir, no es resultado de un proyecto racional previo a la discusión pública; pues, lo que resulta siendo puede ser totalmente contrario a lo esperado. Puesto que el origen de la acción política no reside en la motivación personal, Arendt lo sitúa en el *principio*, esto es, en la convicción compartida y sedimentada en las costumbres y convicciones, que determina el modo como se comporta una comunidad. La acción política tampoco tiene fines, ya que no se puede determinar con certeza cómo y cuándo terminará, ni cuáles son sus efectos.

La acción política tan solo puede surgir donde previamente existe un tejido de relaciones interpersonales, y por esta vía un *ethos*, tradiciones, costumbres, convicciones, modos reglamentados e implícitos de deliberar y discutir. Este tejido de relaciones Arendt lo entiende como la dimensión intersubjetiva del mundo, cuyo carácter no es objetivo ni físico, sino que está conformado por relaciones personales. El espacio público y de aparición, condición necesaria para el surgimiento de la acción, se renueva gracias a la "iniciativa" propia de las nuevas generaciones y a la disposición de la comunidad para aceptar nuevas orientaciones y proyectos. Pero la motivación para conformar este tejido de relaciones personales o "en-medio-de" no proviene, como lo cree la tradición de la filosofía política desde Platón y Aristóteles hasta Marx, de la utilidad o provecho que puedan sacar las personas asociándose entre sí. Arendt sostiene que cuando se enfatiza en el carácter asociativo se pasa desapercibida la relevancia que tiene la revelación de la persona en la acción (Arendt, 1993, pp. 207-208). Esto quiere decir que la acción política se caracteriza no solo por los vínculos que se forman entre los agentes, sino también por la posibilidad permanente que en ella hay de poner en juego nuevas perspectivas que estén en correspondencia con la visión personal de cada uno de los participantes.

Como reacción a una pulsión, los seres humanos buscan comunicarse con los otros y, por esta vía, presentarse en su singularidad. La acción es la vía que posibilita esa revelación, la cual tiene lugar aún cuando cada quien busque realizar solo su interés personal. Haber participado mediante obras y discursos en la acción, en el "en-medio-de" que entretejen los actores con su acción o en el espacio público, le otorga a cada persona un "sentimiento de realidad"

(Arendt, 1993, pp. 221-222),[4] de ser identificado y reconocido por los miembros de la comunidad. De este modo, los agentes o partícipes de la acción tienen la posibilidad de resguardar su identidad mediante narraciones y memorias que recojan lo acaecido y den pie para interpretar el sentido de la acción. La función del lenguaje en el contexto de la acción, más que dar cuenta de asuntos objetivos, consiste en permitir identificar al "quién" del hablante y lo que propone a la comunidad (Arendt, 1993, p. 202). Se debe tener presente que esta exposición del "quién" no se puede determinar unívocamente, pues de una parte el discurso es susceptible de ser interpretado, y de otra, supone la sinceridad del agente, su disposición de no encubrirse ni de ocultar la realidad. Por eso, Arendt sostiene que la revelación personal en la acción tiene un carácter "visible", pero no se deja aprehender plenamente mediante el lenguaje (Arendt, 1993, p. 216). Además, "quién es cada uno" se escapa, como el *daimon* socrático, al control personal y a la observación directa. Su sentido pleno tan solo se logra reconstruir una vez se agote toda posibilidad de acción y, mediante la narración, se conserve la memoria de aquellos que contribuyeron a la construcción y conservación de la luz pública.

Acudiendo a la terminología de *Ser y tiempo*, nuestra autora sostiene que la "identidad de la persona"[5] está conformada por una disposición afectiva permanente (*Befindlichkeit*)[6] que tendría relación especialmente con el carácter y que debe distinguirse de los estados de ánimo cambiantes de alegría, depresión, optimismo, entre otros. Si bien esta "disposición afectiva" permanente no se deja aprehender totalmente en las descripciones lingüísticas, sin embargo, su sentido se puede manifestar en la historia de vida. En palabras de Arendt: "La esencia de una persona apenas puede surgir y empezar a perdurar, cuando la vida ha desaparecido y no ha dejado tras sí más que una historia" (Arendt, 1999, p. 242). Aquí encontramos de nuevo el concepto de persona bordeando los límites de la acción. En primer lugar, hemos indicado que la acción está precedida por la congregación de personas que se relacionan entre sí formando un espacio de aparición. En segundo lugar, encontramos que la acción no rinde productos, no

4 La versión alemana, realizada por Arendt, habla de un "sentido de realidad" o *Wirklichkeitsgefühl* (Arendt, 1999, pp. 250-251). Arendt contrapone a este "sentimiento de realidad", adquirido mediante la acción, el sentimiento de estar vivo (*Lebensgefühl*).

5 En la versión alemana leemos: "Diese bleibende Befindlichkeit, welche die Identität der Person ausmacht, enthüllt sich sichtbar […]" (Arendt, 1999, p. 242).

6 Este concepto aparece en la versión alemana y no queda reflejado suficientemente en la traducción española. Allí se habla de una "incambiable identidad de la persona" (Arendt, 1993, p. 216). En este concepto de *Befindlichkeit* vemos una referencia a Heidegger, quien en *Ser y tiempo* presenta la *Befindlichkeit* como uno de los rasgos propios del *Dasein*. Este concepto es traducido por José Gaos como "encontrarse", y por Jorge E. Rivera, como "estados afectivos". En este contexto, la *Befindlichkeit* da cuenta de un atributo propio del *Dasein*, de acuerdo con el cual este último siempre se encuentra determinado por algún estado de ánimo.

tiene fines al modo del trabajo, sino que genera historias de vida, en las que se expresa el sentido de las acciones y de la vida de quienes participaron en la acción. Sin embargo, a juicio de Arendt, la representación del sentido de la acción y de las personas que en ella intervienen no solo se lleva a cabo en la narración histórica, sino especialmente en el teatro y en la tragedia. La representación teatral logra dar cuenta del "ser así y no de otro modo de la persona actuante" (Arendt, 1999, pp. 210-211), y ello no tanto poniendo en escena el curso de la acción, sino resaltando la manera como en ella se desenvolvieron los agentes y cómo interactuaron en su mundo entorno. En todo caso, cabe recordar que Arendt no sostiene con esto que la acción esté centrada en un héroe, o que la acción sea un producto individual; la acción política siempre tiene lugar a partir de la interrelación de personas que están en permanente comunicación, deliberación e interacción.

En una fase posterior de su pensamiento Arendt atenúa la importancia de la luz pública como aquella que otorga "sentimiento de realidad" a las personas. Este sentimiento también se puede tener aun cuando se estén viviendo períodos de crisis. En efecto, hay personas que actúan sin necesidad de ser protagonistas de primera fila en el escenario público y que pueden pasar desapercibidas; no obstante, lo importante es que ejerzan su capacidad de juicio y tomen posición ante lo que está sucediendo. Los tiempos de oscuridad, de ausencia de la luz pública o de invasión total de ella a tal punto que enceguezca pueden generar también la posibilidad de dirigir la mirada hacia puntos de referencia: el comportamiento de ciertas personas que si bien no son agentes políticos en el sentido pleno del término —tal es el caso de académicos, religiosos, artistas, filósofos, entre otros—, sin embargo, su actividad influye directa o indirectamente en el espacio público (Arendt, 2001, pp. 9-11).

La persona cumple también un papel central en los procesos de producción y de la creatividad en general. De acuerdo con *La condición humana*, cuando alguien interviene creativamente en el espacio público, por ejemplo por medio de la creación artística, se debe —entre otras variables— a una motivación pulsional de presentarse y mostrar a otros lo producido y, si es posible, intercambiarlo; y allí entonces pone de manifiesto cierta "iniciativa" (Arendt, 1993, p. 23) que le es inherente a toda actividad. Sin embargo, en el contexto de la modernidad el mercado, con su dinámica propia y sus leyes, reduce el valor o importancia de la persona y otorga mayor importancia a lo que ellas hacen o producen; en otros términos, si la persona es importante se debe al éxito que ella puede tener en el mercado. Es por esto que la autora sostiene que el mercado expulsa a la persona de la esfera pública (Arendt, 1993, p. 232), pues la sociedad moderna de consumo valora tan solo a quienes producen artículos u obras de arte que sean masivamente comercializables, e ignora muchas veces a un buen número de artistas y creadores que no se someten a los cánones establecidos socialmente —especialmente por los medios de comunicación—. Arendt describe este fenómeno a partir de

sus análisis de la genialidad. La grandeza del genio no reside tanto en el tipo de obras que produce, sino en su espíritu personal o creatividad. Pero, la sociedad de consumo tiende a medir al genio de acuerdo con el grado de comercialización de sus obras, sin tener presente el talante, la visión y profundidad de quien las creó. Al respecto, leemos el siguiente pasaje, en el cual nuestra autora refiere las apreciaciones de Melville sobre Shakespeare: "Las creaciones inmediatas de un gran espíritu no son tan grandes como las que él aún no ha desarrollado, que a menudo no son desarrollables y sin embargo 'son' casualmente de tamaño perceptible; las creaciones inmediatas no son más que un signo infalible respecto de ellas" (citado en Arendt, 1999, p. 268). La obra de arte, o cualquier creación, a lo sumo puede dar cuenta del estilo del autor, pero no de su "sí mismo". De ahí, lo problemático de interpretar la obra como una expresión de quién es autor como tal.[7] De acuerdo con Arendt, la grandeza de una persona, su "integridad" (Arendt, 1999, p. 269), no reside tanto en lo que ella ha logrado producir, en sus obras; sino en el talento que le ha sido dado desde el nacimiento y que ella en el transcurso de la vida ha logrado consolidar y mantener. Esta distinción entre el valor de las obras y el talento nos lleva a recordar que la fuente de la creatividad reside en el "quién" de la persona.[8] Por eso, dice Arendt, quien se valora a sí mismo tan solo desde el punto de vista de sus obras o "rendimientos" cae en la peor forma de esclavitud: ser esclavo de sí mismo. La creatividad del genio se caracteriza especialmente por la autoconfianza que tiene en sí mismo, lo cual le permite fluidez y flexibilidad en la producción, a tal punto que su obra, por sencilla que pueda parecer a primera vista, termina siendo expresión de su talento, una "genialidad". A juicio de Arendt, existe una articulación básica entre

7 Así, por ejemplo, en una reciente entrevista al escritor Fernando Vallejo, en reiteradas ocasiones se le preguntó si su libro *El don de la vida* era un relato autobiográfico y se le solicitó que aclarara si correspondía exactamente con sus vivencias (Vallejo, 2010); a lo cual el autor pidió diferenciar entre su ser personal y su obra. Por ello, la obra puede construirse sobre la base de experiencias personales, pero esto no quiere decir que sea un fiel reflejo de "los hechos". En el caso de una obra literaria lo narrado allí no equivale a una declaración de hechos y, si fuera el caso, no serviría como base testimonial para un acto jurídico.

8 Al respecto leemos en *La condición humana*: "Lo que comúnmente denominamos altivez es aquello que mantiene y conserva la integridad de la persona, la cual a su vez no puede surgir sino a través de lo que le ha sido otorgado, la dote del nacimiento, que [ella] actualiza y articula. Pero, altivez tan solo es posible en la confianza que alguien tiene de que su 'ser-alguien' trasciende en grandeza y significado todo lo que él pueda rendir y realizar. 'Deja pues a los médicos, a los reposteros y los lacayos de las grandes casas ser juzgados por lo que han hecho, o más aún, por lo que pretenden realizar; los señores se juzgan por lo que son'" (Arendt, 1999, p. 269). Cabe anotar que atribuir un talento natural a cada persona, como fuente de su creatividad, no se debe confundir con la manera como nuestra autora interpreta el proceso de individuación ni de conformación de la persona; estos se realizan sin duda en perspectiva intersubjetiva, y especialmente la moral cumple un papel definitivo en la constitución personal —tal y como lo veremos más adelante—. Agradezco a Laura Quintana su anotación, por hacer énfasis en esta diferencia.

la persona y la obra que no se debe tergiversar, esto es, la persona no se debe identificar plenamente con lo que ella ha producido; si este llegara a ser el caso, el valor de la persona sería subestimado, o peor aún, se podría medir de acuerdo con la calidad de la obra. Esto sucedería con aquellos intelectuales que pretenden basar su grandeza personal en el número de sus producciones; pero esto generaría el problema de que tales obras podrían ser tan poco significativas que resultarían siendo un espejo que refleje la pobreza de la "fuente" que la produjo. Por ello, el creador debe tener presente que lo mejor siempre es tomar distancia de las obras, y que estas siempre pueden ser mejorables.

La tensión entre la función pública de la persona y la persona moral

Hasta el momento hemos examinado el papel que tiene el concepto de persona en la estructura y génesis de la acción política y en la producción artística. En este apartado explicitamos la tensión que se presenta cuando nuestra autora se refiere a las funciones de la persona en la esfera pública y en la moral. De una parte, Arendt sostiene, siguiendo los orígenes griegos de este concepto, que persona equivale al agente que ejerce una función pública. De otra parte, en sus consideraciones sobre la moral, sostiene que la diferencia entre una persona y un individuo consiste en que la primera realiza sus actos de acuerdo con principios morales y convicciones que le permitan establecer si está optando por el bien o no. Estos criterios son resultado de una reflexión personal, en la que tiene lugar el diálogo del alma consigo misma. Estas dos funciones se ejercen claramente en dos espacios diferentes, el primero de carácter político y el segundo prepolítico, propio de la moral; sin embargo, los dos tienen en común el hecho de que se basan siempre en los actos de la persona (Arendt, 2007, p. 81). La persona se torna así, de un modo que no es explícitamente tematizado por Arendt, en un concepto "bisagra", que articula las dimensiones de la moralidad y de la política.

El ejercicio de la función pública

En una de sus últimas presentaciones, más exactamente en las palabras que ofreció con motivo del Premio Sonning, en el año de 1975, Arendt se sorprende por la concesión de este reconocimiento y sostiene que aceptarlo lleva consigo cumplir un papel público como intelectual. Sin ocuparnos del problema de la eficacia del trabajo intelectual y de sus efectos directos o indirectos en la acción política, llama la atención el papel central que Arendt le otorga en este discurso a la función de la persona en el espacio público. Para ello, se remite al origen etimológico de la expresión *persona*, que procede de la palabra griega *prosopón*, máscara. En el contexto del teatro griego cada actor oculta su rostro tras

una máscara y a través de ella hace resonar (*personare*) su voz en el escenario. Esta "resonancia" funge como metáfora que pone de manifiesto el derecho (civil) que tienen los agentes de expresarse libremente en el espacio público; en contraposición a aquellos individuos que no gozan de los mismos derechos, en cuanto no tienen voz ni voto (Arendt, 2007, pp. 44-45). Una vez realizada esta consideración afirma:

> La ventaja de adoptar la noción de persona para mis reflexiones radica en el hecho de que las máscaras o papeles, que el mundo nos asigna y que debemos aceptar e incluso adquirir si queremos de algún modo tomar parte en el drama del mundo, son intercambiables; no son inalienables en el sentido en que hablamos de "derechos inalienables", y no son un complemento fijo añadido a nuestro yo interior [...]. (Arendt, 2007, p. 45)

Como se puede apreciar en este pasaje, nuestra autora tiene claro que no ha realizado una tematización suficiente de la persona, a tal punto que pueda hablar de ella a partir de un "concepto". Nuestra interpretación es que ella habla aquí desde una "noción"; pues no realiza efectivamente una descripción temática de ese término, sino que se vale de él como instrumento que le permite hacerse cargo de las actividades o funciones que se ejecutan en el espacio público. El espacio público tan solo se puede institucionalizar gracias a que en él hay personas que asumen cargos y realizan las funciones a las que se han comprometido: algunos trabajan como administradores, otros como médicos, ingenieros, intelectuales, etcétera. La responsabilidad de cada ciudadano y de cada funcionario público garantiza la claridad en los procesos institucionales y el respeto por la comunidad a la que pertenece la institución y por las personas que la conforman. Si faltan esa claridad y ese compromiso tiene lugar la despersonalización del espacio público, lo cual a su vez puede llevar ya sea a la burocratización, al gobierno de nadie o a cumplir las funciones sin tener presentes la misión y el servicio propio de las instituciones y sin responder por los procesos que en ellas tienen lugar ni por sus resultados.

Esta acepción del concepto de persona como "máscara" da cuenta, desde una perspectiva formal, de las funciones y responsabilidades de cada ciudadano comprometido con su profesión y con los efectos que su trabajo pueda tener en el espacio público. Esta responsabilidad personal exige a cada funcionario, de una parte, cumplir cabalmente sus deberes y compromisos y, de otra parte, estar dispuesto a ser penalizado en caso de que infrinja la ley o los compromisos que ha asumido previamente. Por eso, a juicio de Arendt la persona entendida como "máscara" equivale a la función pública y social que un agente desempeña, y debe diferenciarse claramente de todo lo que tenga que ver con la individua-

lidad o, como ella dice, su "esteicidad" (Arendt, 2007, p. 45),[9] la cual pertenece especialmente a la vida íntima o privada de cada persona.

Pero, esta aproximación al desempeño de la persona en la esfera pública se debe complementar con la descripción de la manera como se entretejen los vínculos o relaciones en la vida de la comunidad. En *La condición humana* nuestra autora afirma que el mundo político se sostiene gracias a la confianza que tienen los ciudadanos entre sí y en la acción (Arendt, 1993, p. 231). Esta confianza y respeto recíproco entre los ciudadanos es el principal atributo de las relaciones políticas. Sin embargo, es de tener presente que el respeto al conciudadano no equivale a la capacidad de admirar sus cualidades, talentos y destrezas, sino a reconocerlo como persona (Arendt, 1993, pp. 261-262). Nuestra autora realiza estas consideraciones basándose en la concepción aristotélica de la amistad política. Según Aristóteles esta relación debe distinguirse de la amistad personal, en la que es posible compartir asuntos privados y de la intimidad. De una parte, la amistad personal surge con ocasión de que dos o más personas compartan una situación de vida común, convicciones e intereses, lo cual hace que se estrechen los vínculos entre ellas. De otra parte, la amistad política se caracteriza por la concordia y armonía existente entre los ciudadanos, la cual no consiste en la unidad de opiniones o consenso. La concordia y la armonía son condición necesaria para que los ciudadanos deliberen sobre lo que resulta apropiado para la orientación de la polis, que a su vez está en directa relación con los ideales de la vida en común, esto es, con la construcción y mantenimiento de la ciudad autárquica, donde los ciudadanos puedan realizar la *eudaimonia* (Aristóteles, 1970, 1167b 2; Wolf, 2002, pp. 220-226).

Arendt retoma esa interpretación aristotélica de la amistad política y añade que el tema de conversación no es la vida personal, sino los asuntos del mundo (Arendt, 2001, p. 35). Además, indica —sin llegar a desarrollarlo— que estas relaciones están formalmente mediadas por la ley y por las instituciones políticas. La amistad política se da entre personas que no siempre son cercanas, sino que apenas se conocen entre sí; en esta separación o distancia se realiza el "en-medio-de" que une y a la vez separa. Este vínculo no se caracteriza ni por la bondad, ni por la caridad, o el amor, sino por la confianza mínima en el otro, en cada miembro de la comunidad, en el sentido de que comparte un mismo *ethos*: todos los miembros de la comunidad participan —de un modo que no siempre es consciente— de un estilo de comportamiento que se guía por ciertas convicciones, valores, creencias, tradiciones, con base en los cuales asume la actitud de respetar y acatar las normas mínimas de convivencia y de interacción establecidas social e institucionalmente. De este modo, la relación con los otros miembros

9 En la versión original la autora utiliza el término *thisness* (Arendt, 2003, p. 14).

de la comunidad tiene como presupuesto el *ethos*: aquello que los unifica y que está vivificado a su vez por el sentido común, esto es, por la preocupación por el sostenimiento y proyección de la vida de la comunidad, por el mundo político entendido como aquel espacio público que ha sido recibido de las generaciones pretéritas, que se debe mantener y preservar para las futuras generaciones.

Siguiendo la línea de las reflexiones de Arendt, podríamos decir que la acción política se realiza con los amigos, pero también con los adversarios, con quienes no siempre se comparten las opiniones, creencias o convicciones, pero de quienes se espera que se comporten de acuerdo con la normatividad y acuerdos básicos de la vida en comunidad. Por eso podríamos decir que aun con los adversarios puede establecerse la amistad política. En contraposición, la relación de enemistad no sería de carácter político, pues ella busca segar la vida del otro o sacarlo a toda costa de la comunidad, y por esa vía romper el tejido de relaciones interpersonales. En la enemistad se ha quebrantado la confianza básica en el otro, la cual permite representarse los límites que no franqueará el adversario, la normatividad mínima que está dispuesto a aceptar.

Persona moral

Las reflexiones que Arendt realizó sobre la responsabilidad de los asesinatos cometidos por el régimen totalitario nazi le permitieron ocuparse del concepto de persona desde una perspectiva moral. Como se sabe, los informes periodísticos realizados por nuestra autora en el caso del juicio contra Eichmann sirvieron de ocasión para que ella se replanteara la pregunta por el mal moral y por la responsabilidad que tienen las personas en su ejecución. La experiencia del juicio de los criminales de guerra le permitió constatar que ellos no necesariamente coincidían con el estereotipo del hombre malvado o maniático, sino que eran personas del común: padres de familia y ciudadanos normales. Este hecho pudo establecer que la responsabilidad de este tipo de acciones no se puede atribuir única y exclusivamente a la maquinaria del establecimiento, sino también a personas concretas.

Arendt describe el comportamiento de los acusados, quienes frente a la pregunta "¿por qué hizo usted eso?" respondieron típicamente remitiéndose a las órdenes emitidas por sus superiores. La manera de eludir la responsabilidad personal consistía en afirmar que ellos tan solo eran un eslabón o pieza de la estructura estatal o burocrática. Dado que el carácter evasivo de este tipo de respuestas era propio de individuos incapaces de ver las consecuencias de su actos y el compromiso que tenían en estos, reformula su pregunta e indaga los motivos que llevaron a algunas personas a negarse a participar en aquellos actos atroces y crueles, y plantea el siguiente interrogante: ¿qué papel desempeña allí la moral como motivación para combatir un delito o para negarse a participar

en él? Sus investigaciones le permitieron establecer que quienes efectivamente no participaron en aquellos actos no adujeron ningún principio religioso como motivación, sino que actuaron de acuerdo con principios morales que les parecían evidentes y cuya validez no dependía de condiciones empíricas tales como el régimen de turno o la opinión de las mayorías (Arendt, 2007, p. 86). Quienes siguiendo una prescripción moral se negaron a realizar actos atroces y crueles no se basaron en razones de tipo religioso o en doctrinas morales, sino que simplemente lo hicieron por su conciencia moral, para dejar tranquila su conciencia personal y no porque buscaran transformar el mundo.

En este contexto Arendt contrapone el concepto de persona frente al de individuo de la especie humana. A su juicio, no todos los individuos son personas, pues lo específico de la persona no reside en su inteligencia, ni en su carácter, sus talentos o sus dones, sino en la conciencia moral o capacidad para negarse a traspasar ciertos límites, más allá de los cuales se cohonesta con la criminalidad o se llega a realizarla bajo una justificación aparente. En este sentido, Arendt considera que el pensamiento constituye el rasgo específico y distintivo de la persona; entendiendo por *pensar* la capacidad que cada quien tiene de reflexionar, de establecer un diálogo frecuente consigo mismo y así ponderar la pertinencia de sus actos. El pensar en este contexto se realiza —en sentido socrático— como el diálogo del alma consigo misma. Por eso, tras reconsiderar la importancia del "sí mismo" como una dimensión subjetiva fundamental, gracias a la cual es posible la descentración del pensamiento individual y representarse cómo puede ser visto un asunto desde otras perspectivas posibles, sostiene que el único interlocutor del cual no se puede huir es del "sí mismo". Quienes evitan el recuerdo y la reflexión propia del pensar pueden llegar a ocasionar el mal extremo, hasta el punto en que se convierten en "seres humanos que se niegan a ser personas" (Arendt, 2007, p. 124). A su juicio, una de las motivaciones para no incurrir en crímenes y atrocidades es evitar la culpa, la sensación de convivir internamente con un delincuente. Cuando esto sucede se corre el riesgo de perder la memoria, de repensar lo sucedido y hasta de justificarlo.

Así, la persona se caracteriza especialmente por su capacidad reflexiva, gracias a la cual puede dirigir su atención hacia cualquiera de sus hechos pasados y considerarlos, reinterpretarlos, y si se da el caso de haber cometido faltas, en la medida de lo posible, enmendarlas. La persona, a diferencia del individuo, ha logrado encontrar su "lugar propio en el mundo" (Arendt, 2007, p. 115). Este posicionamiento le permite no solo establecer la manera como ejercerá su oficio o profesión, sino especialmente ganar criterios que la orienten respecto de aquello que se permite hacer y de lo que por ningún motivo y en ningún caso espera llegar a realizar.

Que la persona sea resultado del pensar (Arendt, 2007, p. 119) quiere decir que ella es producto de un discernimiento y de la elección de un estilo de vida,

lo que está directamente emparentado con la propuesta de Kierkegaard de dar un salto hacia un estadio ético. Sobre la base de estas consideraciones podemos decir que para estar orientado en el mundo no basta con la práctica y el dominio de una profesión, o con haber alcanzado algún nivel de ilustración. El pensar que constituye a la persona se caracteriza por su dimensión creativa; por su posibilidad de reflexionar sobre lo vivido, de considerar la riqueza que otorga lo extraño en sus diversos tipos de manifestación y del uso de la imaginación en general. Aquí encontramos la base de la *gravitas*, la seriedad y dignidad que adquieren quienes antes que pensar en la cantidad o calidad de sus obras o rendimientos se preocupan por ofrecerle al mundo un estilo de vida.

Ahora bien, esta descripción del ser de la persona, referida a aquellos que llevan un estilo de vida basado en la reflexión o en el pensamiento, nos permite dar un paso más y recordar la distinción entre una dimensión lógica y otra moral del pensamiento. Sobre esta base, Arendt sostendrá que es mejor compartir experiencias y la amistad con aquellos quienes han encontrado su lugar en el mundo, quienes se han constituido como personas, que con individuos ilustrados y preocupados exclusivamente por la verdad teórica. Este tipo de relación entre personas genera lazos de amistad que se basan más en la afinidad y en la consideración del "quién" es el otro, que en reflexiones teóricas sobre lo humano. El humanismo tal y como lo entiende Arendt no se basa en una concepción general sobre lo humano o sobre la hermandad entre las culturas, sino que se asienta en los vínculos interpersonales que tienen presente los condicionamientos del otro, su raza, cultura, género, etcétera. Es decir, se trata de relaciones políticas de amistad en las que no se busca la unidad idílica propia de la hermandad, sino en las que se respeta y "preserva la referencia al mundo" (Arendt, 2001, p. 36).

"Estar-con" y "ser-con" son los modos propios de la amistad política, que no se rigen bajo el prejuicio de la distinción entre lo familiar y lo extraño, sino que mantienen el "entre" como una riqueza que se debe salvaguardar y anteponer a las teorías e ideologías. Privilegiar el trato con las personas y con los asuntos del mundo le permiten a Arendt redimensionar una frase de Cicerón en la cual expresa que prefiere equivocarse con Platón y preservar su amistad con él, antes que estar compartiendo verdades teóricas con los pitagóricos (Arendt, 2007, p. 123). En efecto, la verdad teórica siempre es frágil y mutable, mientras que el sentido vivido con los amigos es indeclinable; además, con ellos se puede hacer el libre ejercicio de experimentar el valor de verdad de ciertas teorías, y probar su grado de verdad, con toda tranquilidad y sin dejarse constreñir por la teoría o por la belleza.

Consideración final

Hannah Arendt asumió como punto de partida de su pensamiento político la pregunta por la condición humana y por los diversos tipos de actividades realizadas en la *vita activa* y en la *vida del espíritu*. En el desarrollo de toda su obra el término *persona* cumple un papel decisivo, en cuanto le permite dar cuenta de las actividades humanas tales como la acción y el trabajo, y también le sirve como base para sus consideraciones morales, hasta el punto de afirmar que la persona es resultado de los procesos deliberativos del pensar. La persona desempeña un papel relevante en el campo moral, pues gracias a su capacidad reflexiva puede identificar criterios de acción o de orientación respecto de qué se debe hacer en momentos de crisis, en los que los criterios tradicionales de acción fallan. El estilo de vida adoptado por las personas en el contexto de las grandes crisis morales y políticas se vuelve punto de referencia para la recomposición del tejido de relaciones políticas, el cual se ha deteriorado.

La relevancia de la persona se extiende también al espacio público: las personas participan allí —en el marco institucional— como agentes o funcionarios que deben cumplir responsablemente su tarea y asumir las consecuencias de sus actos. La presentación que cada persona realiza en el espacio público no solo se debe entender como una vía para su reconocimiento; en efecto, allí reside la riqueza de lo público: en que sirve como sitio de encuentro entre las personas y, de este modo, se convierte en un espacio habitable. La grandeza del espacio público reside en su personalización y en el "entre", o en las diferencias que en él se generan a partir de la diversidad de perspectivas que conforman la pluralidad. Ciertamente, el peligro de la despersonalización puede venir por diversas vías, ya sea mediante el consumismo que promueve el mercado, ya sea mediante la burocratización de las instituciones, o porque los ciudadanos pierdan la capacidad de recordar y pensar. El mundo, tema de conversación entre los amigos, es el escenario que habitamos con los otros, y es la única vía para la realización de la *humanitas*, el lugar donde con Fausto podemos decir: "Aquí soy ser humano, aquí me es posible serlo" (Goethe, 2007, p. 940).

Bibliografía

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago, IL: Chicago University Press.

Arendt, H. (1984). *La vida espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política. Excursos sobre Nietzsche de Willing.* Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.

Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona, España: Paidós.

ARENDT, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, España: Península.

ARENDT, H. (1999). *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Múnich, Alemania: Pieper.

ARENDT, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad.* Barcelona, España: Gedisa.

ARENDT, H. (2003). *Responsability and Judgment*. Nueva York, NY: Schocken.

ARENDT, H. (2007). *Responsabilidad y juicio.* Barcelona, España: Paidós.

ARISTÓTELES. (1970). *Ética a Nicómaco.* Madrid, España: Instituto de Estudios Políticos.

GOETHE, J. W. (2007). *Faust*. Múnich, Alemania: Beck.

MADRID, M. (2008). Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt. *Praxis filosófica*, 26, 131-149.

VALLEJO, F. (2010). Entrevista a propósito de su obra *El don de la vida*. Recuperado de: http://www.rcnradio.com/noticias/nacional/21-03-10/santos-rebuzna-y-noem-ni-sabe-hablar-dice-el-escritor-fernando-vallejo.

WOLF, U. (2002). *Aristoteles. 'Nikomachische Ethic*, Darmstadt. Wissenschafliche Buch Gesellschaft.

PARTE III
MEMORIAS, PERDÓN Y CONFLICTOS

6
Memorias en conflicto en sociedades postotalitarias*

Cristina Sánchez**

En este ensayo quiero exponer, utilizando un marco de análisis arendtiano, algunas reflexiones en torno a la memoria y su papel en las sociedades democráticas, así como las dificultades y paradojas con las que nos encontramos al tratar el tema. La actual discusión en España acerca de la represión durante el franquismo y de las memorias enfrentadas sobre el mismo tema guían sin duda estas páginas, en un intento de esclarecer alguna de las perplejidades que provoca esa memoria, aún sesenta años después de acaecidos los hechos.

Es casi ya una obviedad señalar que vivimos en un mundo en el que la memoria y el interés por el pasado ocupa un lugar preeminente en las sociedades contemporáneas. Efectivamente, asistimos a una glorificación masiva del pasado, desde la multiplicación de fechas memorables, de espacios públicos dedicados a recordar hechos pasados, pasando por el éxito de lo retro como objeto de consumo, el auge de la novela histórica o la divulgación televisiva del History Channel.[1] En ese escenario, las imágenes del pasado se superponen y están siempre presentes, como si acaso Funes el Memorioso, el personaje de Borges, fuese el ideal a alcanzar. La memoria se ha convertido, incluso, en un derecho de la ciudadanía, tal y como lo expresa la reciente Ley española de Memoria Histórica de 2007.

Sin embargo, esa misma acumulación de memorias es objeto de no pocas controversias, de selecciones y también de simulacros, de "memorias oficiales" y "memorias clandestinas", de recuerdo; pero también de olvido, de disputas

* El presente trabajo se inscribe dentro del Proyecto I+D "Las dificultades de la democracia: entre política y derecho", DER2009-08138.

** Profesora de la Universidad Autónoma de Madrid.

1 Véase, en este sentido, el análisis de la obsesión contemporánea por el pasado que realiza Enzo Traverso, 2007.

en el espacio público acerca de cuál es la memoria que aglutina la identidad de una comunidad determinada, de equidistancias en difícil equilibrio, de relatos silenciados de víctimas y silencios complacientes de perpetradores, de amnesias y amnistías, de "puntos finales" y nuevos comienzos desmemoriados. Resuenan, en este sentido, las palabras de Milan Kundera en *El libro de la risa y el olvido*:

> La gente grita que quiere crear un futuro mejor, pero eso no es verdad. El futuro es un vacío indiferente que no le interesa a nadie, mientras que el pasado está lleno de vida y su rostro nos excita, nos irrita, nos ofende y por eso queremos destruirlo o retocarlo. Los hombres quieren ser dueños del futuro solo para poder cambiar el pasado. Luchan por entrar en el laboratorio en el que se retocan las fotografías y se reescriben las biografías y la historia. (Kundera, 2003)[2]

Quizás, lo más inquietante sea observar, como nos señala Manuel Cruz, que el futuro ha muerto, que este ya no es más el lugar de la emancipación o de los proyectos, sino que estos se sitúan, por el contrario, en el pasado (Cruz, 2004, p. 72). El pasado aparece, pues, como el campo de batalla en el que establecemos nuestra identidad, nuestras derrotas y nuestros anhelos.

De acuerdo con las palabras de Kundera, lo primero que deberíamos señalar es que la memoria es siempre un ejercicio de "rememoración", lo que implicaría un proceso activo y selectivo de los acontecimientos (ese ejercicio de "retocar las fotografías") que en el caso de la rememoración pública y colectiva dotaría de sentido nuestra experiencia colectiva y posibilitaría el reconocimiento mutuo (Águila, 2008). Implica, por tanto, un proceso fluido en la esfera pública en el que aparecen varios actores que, generalmente, compiten entre sí por la hegemonía en el relato selectivo de los acontecimientos. Por ello, como señalan distintos autores, sería incorrecto hablar de una "única memoria", pues "aunque puede haber momentos en los que el consenso es mayor, siempre habrá otras historias, otras memorias ocultas" (Jellin, 2001), o dicho con palabras de Arendt: "El mundo está lleno de historias que esperan a ser contadas" (Arendt, 2001, p. 105).

2 En esta misma obra, Kundera relata un conocido caso de reinvención de la memoria por medio del retoque fotográfico. En 1948, se tomó una fotografía del líder comunista checo Klement Gottwald dirigiéndose a la multitud en la Plaza de la Ciudad Vieja de Praga. Le acompañaba en el balcón el ministro Vladimir Clementis. La foto se convirtió en un ícono de la Bohemia comunista, reproduciéndose en carteles de propaganda y en los libros escolares. En 1952 a Clementis lo acusaron de alta traición y lo condenaron a la horca. Su imagen en la fotografía fue borrada, y desde entonces Gottwald está solo en el balcón. Ni en los registros, ni en la memoria colectiva checa Clementis existió.

¿Por qué recordar? Identidad y relato

El relato cumple así un papel determinante en la elaboración de las memorias, ya que nos permite alcanzar el significado de los acontecimientos: "El relato revela el significado de aquello que, de otra manera, seguiría siendo una cadena insoportable de meros acontecimientos" (Arendt, 2001, p. 112). La narración de esos hechos y vidas permite que la historia narrada adquiera una persistencia en el mundo que la proteja contra la futilidad y el olvido: "Lo que salva a los asuntos humanos de su futilidad consustancial no es otra cosa que la incesante rememoración de los mismos" (Arendt, 1967b, p. 232). Arendt apunta varias respuestas a la pregunta *¿por qué recordar?* que nos resultan esclarecedoras respecto al papel que desempeñan las memorias en el espacio público. En primer lugar, la falta de memoria no solo conduciría al olvido, sino, lo que es más grave, a una falta de comprensión. Solo podemos comprender —lo que implica una reconciliación con el mundo— cuando se han silenciado la indignación y la ira, que nos obligan a la acción, y entonces somos capaces de recordar, de repetir mediante el relato. Y con este repetir de la narración establecemos el significado de la acción. Utilizando sus propias palabras: "El significado de un acto solo se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en historia susceptible de narración" (Arendt, 1958, p. 192). En este sentido, podemos apuntar cómo en España, por ejemplo, en el proceso de comprensión de lo que fue la transición de la dictadura a la democracia (1975-1978), solo se establece el relato de la transición (con tintes ciertamente adanistas y míticos) *ex post*, una vez que, a partir de principios de los ochenta, ya se conocieron los distintos relatos de los distintos actores en juego.

En segundo lugar, para Arendt, el recuerdo por medio del relato nos proporciona estabilidad en el tiempo, nos transforma en un "quién" que es narrado, nos saca de la masa informe del "qué" y del cambio continuo propio de los ciclos biológicos de la vida y la muerte. Poetas e historiadores comparten para Arendt, en este sentido, la misma tarea en la Grecia clásica: hacer algo que sea digno de recuerdo (Arendt, 1954/1961). Sin embargo, hemos de recordar que la acción heroica no es una empresa meramente individual; necesita una audiencia, un público que pueda narrar lo ocurrido y, de esta manera, poder recordar los hechos gloriosos. El propósito de la acción heroica es alcanzar la inmortalidad. Héroe es aquel que adquiere la fama, pero esa fama apenas le pertenece: permanecerá en la memoria de aquellos que le recuerden, que repitan sus hechos ante los demás, en un ejercicio de *mímesis* continua.[3] El olvido, en este sentido la carencia de un relato que sea oído y transmitido, sería sinónimo de no existencia, de la no manifestación o, para decirlo en clave arendtiana, de una vida que no existe

3 Tal y como señala también Paul Ricoeur (1999), "Uno no recuerda solo, sino con la ayuda de los recuerdos de otro".

para el mundo. Efectivamente, la carencia de esa memoria que se plasma en el relato conlleva el ostracismo público. Los ejemplos que podemos encontrar en este caso son numerosos: desde las memorias críticas postcoloniales hasta la historia de las mujeres.

Ligado a esa exhibición de un *quién* que se muestra ante los demás, y siguiendo los análisis de Dana Villa, podemos decir que ese *self* que se revela es un yo fragmentado, que no presenta una unidad interna (Villa, 1996). Solo el juicio final de los espectadores logra dar coherencia y unidad a la identidad del agente. Al contrario que la identidad lockeana, el yo no se pertenece a sí mismo. Por consiguiente no hay una identidad cerrada antes del ejercicio de la acción y que se manifieste mediante esta. Así pues, la unidad, la coherencia y la identidad del agente no es algo dado, sino que es una realización o logro de la acción misma. En la acción narrativa, la identidad no es anterior o precedente al acto, sino que el "quién" emerge en el proceso de actuar y narrar nuestra historia.[4]

Por último, para Arendt es relevante recordar por qué la proliferación de relatos y memorias en el espacio público supone la manifestación de la pluralidad. Esta constituye la condición previa de la política, y no se confunde en ningún caso con un pluralismo a lo Isaiah Berlin. Una memoria única, de la manera como es construida por los totalitarismos o por los nacionalismos excluyentes, se supone que no recoge esa pluralidad de "individuos únicos y singulares", tal y como la autora lo expone en *La condición humana*. Para Arendt, el espacio público sería la arena en la que se revelarían las distintas memorias. Estas siempre son plurales y se elaboran intersubjetivamente. Por consiguiente, la participación de los portadores de distintas memorias en la esfera pública implicaría un diálogo que no tiene que llegar necesariamente a un consenso, sino cuyo valor radicaría en "la anticipada comunicación con otros" (Arendt, 1961, p. 220). Como la misma Arendt nos recuerda, "la imparcialidad llegó al mundo cuando Homero decidió cantar la gesta de los troyanos a la vez que la de los aqueos, y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles" (Arendt, 1961, p. 51). O dicho con otras palabras, alcanzar una comprensión del pasado exige esa *pluralidad de memorias* que se manifiestan en el espacio público y pueden ser juzgadas y examinadas, y quedar expuestas por tanto al escrutinio del público. Para Arendt, la comprensión no sería posible sin esa condición previa de la pluralidad; por eso indica, en ese sentido, cómo "los griegos aprendieron a *comprender*, no a comprenderse como individuos, sino a mirar al mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y a menudo opuestos" (Arendt, 1961, p. 51).

4 Desarrollo este aspecto con más detenimiento en Sánchez, 2003.

El recuerdo comparte, de otro lado, muchas de las características de la acción: al recordar actuamos en el mundo, aparecen nuevas memorias en el espacio público que pueden iniciar, a su vez, otras memorias. Comparte también con la acción su fragilidad y su futilidad. Con cada memoria, con cada relato que aparece, se inicia una nueva cadena de acontecimientos. Al igual que la acción, el recuerdo inicia procesos en los que las consecuencias se multiplican: "Lo que perdura en la esfera de los asuntos humanos son esos procesos, y su permanencia es tan ilimitada e independiente de la caducidad del material que contiene y de la mortalidad de los hombres" (Arendt, 1974, p. 306).

Políticas de la memoria: ¿qué memoria?

La memoria es, por tanto, al igual que el olvido, una actividad inherentemente intersubjetiva, que está sometida a una permanente reelaboración.[5] En términos arendtianos, cada recuerdo se insertaría en una trama de interrelaciones ya preexistente. En este sentido, Arendt se encuentra muy próxima a la idea de *memoria colectiva* de Maurice Halbwachs. Para este autor, las memorias se comparten porque existen vínculos sociales, memorialística, etcétera; esto es, un espacio público compartido. Precisamente por ello, el olvido se produce también cuando no hay ese espacio público: "Solo podemos recordar cuando es posible recuperar la posición de los acontecimientos pasados en los marcos de la memoria colectiva […]. El olvido se explica por la desaparición de esos marcos o parte de ellos" (Halbwachs, 1968). De una manera muy similar en su intención, Arendt señala también que: "El *recuerdo*, que no es más que una forma de pensamiento —si bien una de las más importantes— está desvalido fuera de una *estructura de referencia preestablecida*, y la mente humana solo en muy raras ocasiones es capaz de retener algo que se presenta completamente inconexo" (Arendt, 1961, p. 5, cursivas añadidas). Por eso, cuando ella comenta la frase de René Char con la que abre el prefacio a su libro *Between Past and Future*, "Nuestra herencia no proviene de ningún testamento" (Arendt, 1961, p. 3), a propósito del legado moral y político de la resistencia francesa durante la ocupación alemana, señala que el olvido de una tradición —la tradición republicana en este caso— impidió a los hombres y mujeres de la Resistencia encontrar un sentido y permanencia a sus acciones dentro de un marco de comprensión preestablecido. Lo que los totalitarismos llevan a cabo es, precisamente, la destrucción del espacio público

5 Con Ricoeur, de nuevo, afirmaríamos desde un punto de vista arendtiano la imposibilidad de una memoria individual a la manera lockeana (cf. Ricoeur, 1999, pp. 15-23). La memoria, que es el substrato de nuestra identidad, se elabora *con* los otros, en una red de narrativas e historias interpretadas.

que posibilita esas "estructuras de referencias preestablecidas". Así, por ejemplo, también podemos señalar cómo, en España, el recuerdo de las acciones republicanas o de resistencia durante el franquismo se perdieron porque la dictadura había eliminado los marcos de la memoria colectiva republicana. Pero también en momentos de normalidad democrática pueden fallar esas estructuras de referencias preestablecidas; así, con persistente frecuencia, la memoria de los "hechos y palabras", en términos arendtianos, realizados por las mujeres, suelen quedar no ya olvidados, sino ni siquiera percibidos por la memoria colectiva o la memoria histórica, tal y como ha puesto de manifiesto la historiografía feminista en las últimas décadas.[6]

Sin embargo, puesto que la memoria supone una reelaboración, esas memorias colectivas, como memorias compartidas y transmitidas, también pueden consistir en una memoria colectiva "negativa", que repita una mentira que puede conducir finalmente al olvido. En términos generales, ese tipo de memorias suponen una construcción en la que un grupo étnico, religioso o político reafirma su identidad elaborando esa mentira respecto a otros miembros de la comunidad. Los nacionalismos étnicos suelen abundar en este tipo de "estructura de referencias establecidas negativas", que se transmiten en la memoria popular. Valga como ejemplo lo siguiente: el antisemitismo en España, al igual que en otros países, elaboró la creencia de que los judíos tenían rabo, dado su carácter demoníaco. Por ello, y aún puede verse conservado en algunas iglesias, los bancos de la iglesia destinados a los judíos, tenían un agujero, para que pudieran meter el rabo al sentarse.[7] En esos casos, reivindicar una "recuperación de la memoria" o un "deber de memoria" entraría en lo que Todorov denomina "los abusos de la memoria", para reflejar además una situación en la que la mentira ha ocupado el lugar de la verdad factual.

Siguiendo con la mirada arendtiana, podríamos preguntarnos ahora ¿a qué tipo de hechos harían referencia las memorias que se narran en el espacio público? Como es sabido, Arendt elabora un concepto de *política* fuertemente teñido de los rasgos del republicanismo cívico. Entre esos rasgos, debemos resaltar, como apunta James Bruce Smith, que la república es considerada como una estructura de la memoria política, como la construcción de un espacio público erigido bajo el mandato "recuerda" (Smith, 1985, p. 7). Los hechos para recordar son los coincidentes con el acto fundacional de la república. Este sería un modelo de memoria que podríamos denominar como el modelo *Rómulo y Remo*, ampliamente explorado por Arendt en *On Revolution*, donde lo que se recuerda es ese momento originario triunfante, expresión del *novus ordum seclorum*. Ciertamente, este modelo incide en la noción de *comienzo*, en una

6 Cf., en este sentido, la monumental y ya clásica obra de Duby y Perrot (1991-1992).

7 Cf. Pedrosa (2007).

genealogía inicial que supondría el nacimiento político de un nuevo espacio de libertad; supone una concepción de la *memoria* en la que, hasta cierto punto, se eliminan aquellas otras memorias disonantes con ese momento fundacional. El republicanismo requiere, en este sentido, no un consenso de mínimos sobre las memorias compartidas que podrían proporcionar sentido a la idea de bien común, sino una densidad fuerte en torno a ese bien común compartido. También constituye una memoria construida sobre los momentos "extraordinarios", más que sobre acontecimientos cotidianos. Un ejemplo claro de este tipo de memoria republicana de nuevo lo tenemos en el caso español: tanto la transición como la posterior Constitución de 1978 inauguraron la ruptura con el pasado franquista. La constitución proporcionó un sentido *ex novo* de la identidad compartida, pero se eliminó la memoria. No fue, por tanto, una identidad construida sobre la memoria del pasado republicano democrático de antes de la Guerra Civil, con el que se hubiese podido establecer una continuidad en los valores democráticos sustentados, sino una elaborada sobre nuevos pilares. El precio de ese adanismo político no fue tanto el olvido como el silencio, la imposición de "no hablar" sobre el pasado traumático.[8]

Dada la futilidad de la memoria, sin embargo, esta necesita anclajes que la doten de permanencia; al contrario que el pensar, que no necesita barandillas (en su conocida expresión *thinking without a bannister*; cf. Hill, 1979, p. 336), la memoria sí que requiere esas barandillas. En esta memoria fundacional esas barandillas adoptan la forma de la conmemoración ritualizada del momento constituyente o fundacional, en su caso, y recuerdan el consenso de fondo constitucional en un ejercicio de iteración ritualizada. Igualmente, hay que señalar que esas barandillas, esos anclajes, son producidos por la memoria misma, dado el fuerte carácter performativo de la memoria narrada: produce nuevas memorias y nuevas narraciones, al tiempo que posibilita el juicio de los espectadores en un diálogo intersubjetivo que afianza la permanencia misma de los relatos en la esfera pública.

Parece tentador, a primera vista, encuadrar a Arendt únicamente en ese sentido republicano de la memoria, en el modelo *Rómulo y Remo*, dado su interés en los comienzos, pero en mi opinión Arendt también nos ofrece otra mirada, otro modelo de memoria, un modelo que en este caso sería el del *Angelus Novus*, esto es, una memoria de los vencidos, de las víctimas; una *memoria del mal*, donde el papel del testigo cumple un rol fundamental.[9] Esta mirada

8 A diferencia de otros procesos transicionales, en España se optó por la amnistía (Ley de Amnistía de 1977 que se aplica a todos los delitos 'de intencionalidad política' cometidos antes de diciembre de 1976) y el olvido (cf. Aguilar, 2008).

9 Aquí deberíamos tener en cuenta, con Todorov, como nuestro siglo se ha transformado en el siglo de las víctimas, identificando al testigo con la víctima (cf. Todorov, 2002).

benjaminiana sobre la memoria se refleja fundamentalmente en su análisis del proceso a Eichmann. En esta obra, Arendt insiste en el deber de recordar, en el papel de la memoria como remedio frente al mal.[10] Presenta una narrativa en la que los testigos relatan memorias muy diversas:[11] de complicidad (recordemos aquí su controvertido análisis de los Consejos Judíos en *Eichman en Jerusalen*), pero también de resistencia (la historia del sargento Anton Schmidt en el mismo libro). Arendt establece lo que podríamos denominar un *deber de recordar*: "Las bolsas del olvido no existen […] hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia. En consecuencia, nada podrá ser jamás 'prácticamente inútil' por lo menos a la larga" (Arendt, 1967b, p. 352).

¿Cuáles son las relaciones y los conflictos que se plantean entre la memoria de *Rómulo y Remo* y la memoria del *Angelus Novus*? Las tensiones y dificultades entre ambas se muestran muy claramente en las situaciones de transición posconflicto o, incluso, como es el caso de España, aun cuando la democracia ya está firmemente consolidada. La memoria republicana parece entrar en conflicto con una memoria que no sea estrictamente la del nuevo comienzo: una memoria sin fisuras, muy cercana a la que exhiben las "comunidades imaginadas" de las que habla Benedict Anderson. Así, por ejemplo, en Latinoamérica, la creación en el siglo XIX de los nuevos Estados liberados de la monarquía española necesitó de la elaboración de un "relato nacional" que sirviera como nodo central de identificación y cohesión política. En este caso, "lo nacional" se identificó, en la mayoría de los nuevos Estados, con la historia criolla, despojada de los elementos indígenas y africanos. Si en la esfera pública triunfaba esa "memoria oficial", en la esfera privada circulaban y sobrevivían, de manera clandestina, los reflejos de las otras memorias silenciadas, bajo la forma de relatos familiares, canciones, costumbres, etcétera.

El dilema se presenta ante la disyuntiva entre crear un nuevo comienzo depurado de los elementos violentos (de los que dan precisamente cuenta la memoria de las víctimas), y por tanto imponer el olvido o por lo menos el silencio, o por el contrario configurar un relato plural, intersubjetivo, por medio de la deliberación pública y abierta a todos los participantes, donde se cuente, como señala Arendt, la gesta tanto de los aqueos como la de los troyanos. La esfera pública

10 "Los mayores malhechores son aquellos que *no recuerdan* porque no han pensado nunca en el asunto en cuestión, y sin memoria, no hay nada que pueda contenerlos […]. Pensar en asuntos pasados significa moverse en profundidad, echar raíces" (Arendt, 2007, p. 111).

11 Podemos decir que el giro fundamental que introdujo el proceso a Eichmann respecto a los anteriores procesos de Nüremberg es que estos últimos se centraron en la narrativa de los perpetradores, mientras que en el juicio a Eichmann los testigos —identificados en su mayoría con las víctimas— adquieren todo el protagonismo. Eso permitió, a su vez, establecer una nueva narrativa sobre el Holocausto.

ejerce aquí, entonces, un papel mediador frente a concepciones esencialistas o unificadoras de las memorias. El dilema se plantea también en términos de conmemoración de los acontecimientos. Si Pierre Nora habla de "los lugares de la memoria",[12] también tendríamos que hablar de "lugares del olvido", esto es, de aquellos espacios de acontecimientos traumáticos sobre los que ha caído un olvido intencionado, ya sea este olvido gubernamental o social. ¿Es compatible esa memoria republicana con la conmemoración de lo traumático? Más bien parece que la fundación de un nuevo momento político comporta altas dosis de amnesia, y los lugares de memoria se reducen a monumentos al soldado desconocido, días de conmemoración, alusiones a la nueva autocomprensión política y poco más. Una memoria de las víctimas en la esfera pública, por el contrario, debería estar fundamentada en la pluralidad en sentido arendtiano, en mostrar el "quién" hay detrás del relato, una identidad narrativa singular, y no una masa amorfa de víctimas sin historia, identidad ni relato, que vendría a ser expresión de un "qué" y no de un "quién". Frente al soldado desconocido, que elimina esa pluralidad de las víctimas y las sumerge aún más en el olvido, surgen, sin embargo, también en la actualidad, otras propuestas de rescate de la individualidad de las víctimas.[13]

Memoria y olvido

Todo ello nos lleva, ineludiblemente, a plantearnos cuál es la relación entre memoria y olvido. El olvido suele presentarse como el fracaso de la memoria. El

12 "Los lugares 'no se reduce[n] en absoluto […] a monumentos o acontecimientos dignos de memoria, o a objetos materiales, físicos, palpables, visibles', sino que 'es una noción abstracta, puramente simbólica, destinada a desentrañar la dimensión rememoradora de los objetos'. Se trata, por tanto, 'de la exploración de un sistema simbólico y de la construcción de un modelo de representaciones'" (Nora, 1998).

13 Podemos poner aquí dos ejemplos actuales de este tipo de iniciativas. El primero de ellos sería el proyecto que lleva a cabo el artista alemán Gunter Demmig desde el año 1990, con el nombre de "Stolpersteine". Este artista construye pequeños memoriales individuales por cada víctima del nazismo, bajo la forma de losetas de metal de 10 cm por 10 cm, con el nombre de la persona, el año de nacimiento, la fecha de la deportación y la de la muerte. Esa loseta se coloca en la calle, en el pavimento de entrada a la casa que fuera la última residencia de la víctima. No es extraño ver en algunas calles de Berlín hasta 20 losetas, correspondientes a varias familias, en el umbral de una casa. En la actualidad, Gunter Demmig ha colocado ya unas 20.000 en ciudades de Alemania, Italia, Holanda, Hungría y la República Checa. Puede consultarse su proyecto en www.stolpersteine.com. El otro ejemplo es de otro artista, un fotógrafo argentino en este caso: Gustavo Germano, quien en su proyecto "Ausencias" de 2008 recoge viejas fotografías de desaparecidos por la dictadura argentina, en las que aparecen con sus familiares y amigos, y las contrapone a fotografías actuales realizadas en el mismo escenario, pero con la ausencia del desaparecido. Su proyecto se expone en su página www.gustavogermano.com.

olvido, a diferencia de la memoria, sería mudo, representaría el silencio frente a la memoria reflejada en las palabras, en las narraciones. Frente a la memoria, también, el olvido simplemente "acontecería", mientras que la memoria supondría un esfuerzo, un trabajo (Jellin, 2001). Sin embargo, frente a esta interpretación, deberíamos señalar que hay olvidos impuestos, fabricados, construidos desde la sociedad o desde el poder político: "políticas de la memoria", pero también "políticas del olvido". Entre estas últimas podemos citar aquellas que relata el escritor W. G. Sebald en su obra *Sobre la historia natural de la destrucción*, respecto al silenciamiento en la literatura alemana respecto a la devastación de la población civil provocada por los bombardeos de la aviación aliada. La reconstrucción alemana, nos dice Sebald, "impidió de antemano todo recuerdo; mediante la productividad exigida, y una nueva realidad sin historia, orientó a la población exclusivamente hacia el futuro y la obligó a callar sobre lo que había sucedido" (2003, p. 17). Otro ejemplo parecido es el relato que narra la obra anónima *Una mujer en Berlín*, acerca de las violaciones masivas y sistemáticas de las mujeres berlinesas por parte de las tropas soviéticas. Ambos ejemplos nos muestran ese olvido intencionado y "gestionado" culturalmente, una auténtica política del olvido que posibilita la construcción de una memoria *ex novo*; un olvido que sirvió, entre otras cosas, para que el Holocausto se convirtiese en "la" memoria alemana por excelencia. Como apunta Andreas Huyssen, en este caso el olvido no era tan solo parte de una negación de la memoria, sino que el olvido formó parte de una política memorialística (Huyssen, 2000).

Memoria y olvido, por tanto, ofrecen una interrelación más compleja que presentarlos simplemente como dos conceptos antagónicos. Como indica Todorov, memoria y olvido interactúan mutuamente (Todorov, 1995). En este sentido, Paul Ricoeur ha explorado diferentes tipos de olvido, en un intento por establecer una fenomenología de este: 1) olvido como *mémoire empêchée* (memoria impedida), relacionada a la del inconsciente freudiano y la repetición compulsiva; 2) olvido como *mémoire manipulée* (memoria manipulada), que está inherentemente relacionada a la narratividad, en el sentido de que cualquier narrativa es selectiva e implicará, pasiva o activamente, un cierto olvido; 3) *l'oubli commandé* (el olvido demandado) u olvido institucional, que se refiere, en este caso, a la amnistía. Para Ricoeur habría un *deber de recordar* pero no un *deber de olvidar*. Sin embargo, el último tipo de olvido, el olvido institucional, sugiere un deber de olvidar, opuesto al deber de recordar y que se impone como necesidad política estratégica frente a las consecuencias en ocasiones desastrosas de la rememoración constante. Históricamente hay casos muy señalados de esa necesidad del olvido para poder instaurar la paz, por ejemplo la restauración de la democracia ateniense tras la tiranía de los treinta (404 a. C.), donde se decreta una amnistía por los crímenes pasados en aras de la reconciliación. Otro caso conocido es el

del Edicto de Nantes (1598), que junto al reconocimiento de la libertad religiosa, y frente a las pasadas guerras de religión, establece: "Que la memoria de todo lo pasado en una y otra parte permanezca *extinta* y *adormecida*, como cosa no sucedida. Prohibimos a todos nuestros súbditos renovar su memoria y atacarse, resentirse, injuriarse, provocarse, por reproches de lo acontecido". El olvido, en este caso, sería un olvido con una función terapéutica y sanadora que posibilita la paz social. Otro ejemplo, ya comentado, es el de la transición española. En este caso, se produjo una desmemoria activa, un "olvido prudencial". Si bien la transición española se ha puesto como modelo de éxito político para algunos países en tránsito hacia la democracia, desde hace algún tiempo surgen en España otros análisis acerca del coste político sobre el que se formuló el nuevo régimen democrático español. En este sentido, se silenciaron la Guerra Civil, las víctimas, las actuaciones de los perpetradores (que por otra parte seguían en activo, participando políticamente en la configuración del nuevo orden político). La constitución española de 1978 se construyó, de esta forma, no tanto sobre el olvido, sino sobre el silencio, sobre la imposición implícita de "no hablar". De hecho, frente a la desatención de los poderes públicos por la memoria pasada y por las víctimas, otras instancias, desde la sociedad civil, se ocuparon de relatar y dar cabida a los testimonios, y así, por ejemplo, el cine español de esos años relató en buena medida las historias de los vencidos en la Guerra Civil.

Indudablemente, ese deber de olvidar presenta consecuencias poco satisfactorias para las víctimas desde el punto de vista de poder ser "vistas y oídas por todos", en términos arendtianos, de poder aparecer en la esfera pública para narrar sus recuerdos y alcanzar algún tipo de reparación. Por consiguiente, deberíamos admitir, al menos provisoriamente, que si bien el deber de olvidar implícito en las amnistías, en las leyes de "punto final" plantea el problema de reproducir nuevas injusticias con las víctimas, por lo que estas quedan desatendidas, el correlativo *derecho a olvidar* es, sin embargo, una prerrogativa exclusiva de las víctimas, que no debería ser impuesta por los poderes públicos.

Memoria y verdad

Por último, cabe preguntarse, con Arendt, por la relación entre memoria y verdad. ¿La memoria es una mera rememoración, o busca la verdad? Sin duda, los procesos de justicia transicional de las últimas décadas han contribuido a establecer los nexos entre memoria y verdad. No es casual que en muchos de los procesos se hayan establecido "comisiones de la verdad", en las que se elabora una memoria de los crímenes, en un intento por construir una "memoria alternativa" de los abusos del pasado, la cual pugna por convertirse en memoria

colectiva (Tietel, 2003).[14] Si bien todo proceso judicial aspira a encontrar la verdad judicial, esta última no tiene por qué coincidir con la verdad factual. La/s memoria/s en gran medida se refieren a acontecimientos acaecidos del pasado, a hechos que tuvieron lugar. En este sentido, la memoria sería ese relato de una verdad factual. Coincidiría con la primera etapa que señala Todorov para hacer revivir el pasado en el presente (cf. Todorov, 2002). Así, por ejemplo, volviendo de nuevo al caso español, la memoria del antifranquismo recoge hechos como los fusilamientos masivos de simpatizantes republicanos por parte de las tropas franquistas, o la existencia de campos de trabajo forzados durante la Guerra Civil y después de acabada esta,[15] hechos que la memoria oficial habría tratado de eliminar o distorsionar. La circulación en el espacio público de los relatos de los vencidos en la guerra ha permitido un establecimiento de la verdad factual que había permanecido oculta.

Sin embargo, Arendt analiza la inherente fragilidad de la verdad factual que nos remite de nuevo a la fragilidad de la supervivencia de la memoria y a las amenazas a las que esta se enfrenta. En primer lugar, debemos tener en cuenta, tal y como ella apunta, que la *verdad factual* (*factual truth*) es más vulnerable que la *verdad de razón* (*rational truth*). Los acontecimientos pueden ser borrados, tergiversados, olvidados, tal y como señalaba Kundera en la cita recogida al comienzo de estas páginas. Arendt, por su parte, señala muy claramente esos embates del poder político hacia los hechos acaecidos:

> Las posibilidades de que la verdad factual sobreviva a la embestida feroz del poder son muy escasas; siempre corre el peligro de que la arrojen del mundo no solo por un período, sino potencialmente para siempre. Los hechos y los acontecimientos son cosas mucho más frágiles que los axiomas, descubrimientos o teorías; se producen en el terreno de los asuntos siempre cambiantes de los hombres […]. Una vez perdidos, ningún esfuerzo racional puede devolverlos. (Arendt, 1961, p. 231)

De nuevo, entonces, nos encontraríamos con la necesidad de proporcionar algún tipo de barandilla (*bannister*) que permita la durabilidad y la estabilidad de la verdad factual. Un espacio público robusto, en el que los diferentes relatos puedan ser escuchados y sometidos al juicio de los demás y, en su caso, ser objeto de conmemoración ritualizada parece ser, una vez más, la respuesta a la fragilidad de la verdad factual. En este sentido, la existencia de comisiones de la verdad puede cumplir ese papel de un espacio público institucionalizado que

14 Cf. Tietel (2003); en el mismo sentido, Minow (1998) y Osiel (1997).

15 Se calcula que medio millón de prisioneros estuvieron en los campos de concentración, entre 1936 y 1941 (cf. Rodrigo, 2005).

abre un lugar para el juicio, para la arendtiana *mentalidad ampliada* (*enlarged mentality*) que nos permite ponernos en el lugar de los otros.[16] Las comisiones abren, además, un espacio mediador entre lo público y lo privado, donde las memorias privadas adquirirían una relevancia pública.

En segundo lugar, Arendt señala también los peligros que la verdad factual puede sufrir aun en las democracias. Si en los regímenes totalitarios la verdad es sustituida por la mentira, en los regímenes democráticos una de las estrategias que sigue el poder político para desvirtuar u ocultar los hechos es presentarlos como meras opiniones. No es que hechos y opiniones sean antagónicos, pues como nos recuerda Arendt, "las opiniones pueden ser legítimas en tanto que respeten la verdad factual" (1961, p. 231). Lo que resulta inquietante es que las verdades se transformen en opiniones, "en la medida en que las verdades factuales incómodas se toleran en los países libres, a menudo, en forma consciente o inconsciente, se las transforma en opiniones […]. Lo que está en juego es la propia realidad común y objetiva, y este es un problema político de primer orden" (Arendt, 1961, p. 236). Vivimos en el marco de sociedades liberales, en las cuales la libertad de pensamiento se muestra como una de las libertades principales, pero este énfasis en la libertad de pensamiento también propicia una sobreabundancia de las opiniones, en detrimento de las verdades factuales: "La libertad de opinión es una farsa, a menos que se garantice la información objetiva y que no estén en discusión los hechos mismos" (Arendt, 1961, p. 238). A nuestro alrededor observamos cómo los monopolios de los medios de comunicación, como ocurre por ejemplo en Italia, suelen presentar todos los hechos como opiniones: todo el mundo tiene una opinión sobre algo. Ya no hay un bando vencedor y otro vencido (en el caso de la Guerra Civil española), sino que se enmascaran los hechos y se exponen como opiniones de distintas corrientes ideológicas en conflicto. ¿Cómo poder establecer, entonces, la evidencia factual? Una vez más, el resultado depende del acuerdo intersubjetivo y de la pluralidad: "La evidencia factual se establece mediante el testimonio de testigos presenciales y por registros, documentos y monumentos […]. En el caso de una disputa solo se puede invocar otros testigos, pero no a una tercera y más alta instancia, y el acuerdo es usualmente alcanzado por la vía mayoritaria" (Arendt, 1961, p. 243).

Por consiguiente, la verdad factual es una verdad puramente política: "Siempre está relacionada con otras personas: se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que son muchos los implicados; se establece por testimonio directo y depende de las declaraciones: solo existe cuando se habla de ella, aunque se produzca en el campo privado. Es política por naturaleza" (Arendt, 1961, p. 238). Es una verdad, por tanto, profundamente intersubjetiva, que requiere ser relatada

16 Desarrollo este aspecto del pensamiento de Arendt en Sánchez, 2003.

y cuya *conditio sine qua non* , al igual que ocurre con la acción, es la pluralidad. No es una verdad absoluta, concluyente, definitiva; siempre está abierta a la irrupción de nuevos hechos que vengan a cambiar el significado de los acontecimientos pasados o presentes. En este sentido, es una verdad provisional. La verdad factual tiene que ser una verdad plural, compuesta por múltiples relatos de los hechos, lo que implica que no podemos hablar, entonces, de "una memoria" única o "un relato", sino de la presencia de varias memorias que necesitan de ese espacio de aparición que es la esfera pública.

Una vez más, pues, el establecimiento de una esfera pública robusta, plural, polifónica y abierta a la participación de los diferentes grupos y agentes es la condición previa y necesaria para poder elaborar una memoria colectiva con todas sus luces y sus sombras. Cómo establecer una memoria que no quede fosilizada ni sujeta a las trampas de la reelaboración engañosa será, sin duda, una de las tareas fundamentales de una sociedad democrática y plural, donde la ciudadanía cumpla un papel fundamental en esa permanente reincorporación de otras memorias silenciadas.

Bibliografía

Águila, R. de (2008). Memoria histórica y ley. *Claves de la razón práctica*, 181, 10-18.

Aguilar, P. (2008). *Políticas de la memoria y memorias de la política. El caso español en perspectiva comparada*. Madrid, España: Alianza.

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Arendt, H. (1961). The Concept of History. En *Between Past and Future*. Nueva York, NY: Penguin (trabajo original publicado en 1954), pp. 41-90.

Arendt, H. (1961). The Crisis in Culture. En *Between Past and Future*. Nueva York, NY: Penguin, pp. 194-222.

Arendt, H. (1967a). *Sobre la revolución*. Madrid, España: Revista de Occidente.

Arendt, H. (1967b). *Eichmann en Jerusalen*. Barcelona, España: Lumen.

Arendt, H. (1974). *La condición humana*. Barcelona, España: Seix Barral.

Arendt, H. (2001). Isak Dinesen. En *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, España: Gedisa, pp. 81-96.

Arendt, H. (2007). Algunas cuestiones sobre filosofía moral. En *Responsabilidad y juicio* (pp. 75-150). Barcelona, España: Paidós.

Cruz, M. (2004). *Escritos sobre memoria, responsabilidad y pasado*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.

Duby, G. y Perrot, M. (eds). (1991-1992). *Historia de las mujeres*. Madrid, España: Taurus.

Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective*. París, Francia: PUF.

Hill, M. (ed.). (1979). *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*. Nueva York, NY: St. Martin.

HUYSSEN, A. (2000). Present Pasts: Media, Politics, Amnesia. *Public Culture*, *12*(1), 21-38.

JAMES SMITH, B. (1985). *Politics and Remembrance*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

JELLIN, E. (2001). *Los trabajos de la memoria*. Madrid, España: Siglo XXI.

KUNDERA, M. (2003). *El libro de la risa y el olvido*. Barcelona, España: Seix Barral.

MINOW, M. (1998). *Between Vengeance and Forgiveness. Facing History after Genocide and Mass Violence*. Boston, MA: Beacon.

NORA, P. (1998). La aventura de *Le Lieux de mémoire. Ayer*, 32, 17-34.

OSIEL, M. (1997). *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*. New Brunswick, NJ: Transaction.

PEDROSA, J. (2007). El antisemitismo en la cultura popular española. En G. Álvarez y R. Izquierdo (eds.), *El antisemitismo en España* (pp. 31-55). La Mancha, España: Universidad de Castilla.

RICOEUR, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado. Memoria y olvido*. Madrid, España: Universidad Autónoma de Madrid.

RODRIGO, J. (2005). *Cautivos. Campos de concentración en la España franquista, 1936-1947.* Barcelona, España: Crítica.

SÁNCHEZ, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid, España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

SEBALD, W. G. (2003). *Sobre la historia natural de la destrucción*. Barcelona, España: Anagrama.

TIETEL, R. (2003). Transitional Justice Genealogy. *Harvard Human Rights Journal*, 16, 69-94.

TODOROV, T. (1995). *Les abus de la memorie*. París, Francia: Arlea.

TODOROV, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien*. Barcelona, España: Península.

TRAVERSO, E. (2007). *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política.* Madrid, España: Marcial Pons.

VILLA, D. (1996). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

7
¿Pueden los hechos históricos resistirse a la mendacidad? Sobre la matanza de las bananeras

Ángela Uribe*

En este estado de alucinada lucidez no solo veían las imágenes de sus propios sueños sino que los unos veían las imágenes soñadas por otros.

Gabriel García Márquez

En una de las últimas partes de *Cien años de soledad*, Gabriel García Márquez describe cómo José Arcadio Segundo se lanzó hacia una zanja desde un largo tren lleno de cadáveres y regresó a Macondo para contar lo que había visto la noche anterior. En su camino hacia Macondo, José Arcadio Segundo siguió extenuado la línea del ferrocarril, en el sentido contrario al cual se movía el tren, hasta encontrar a una mujer con quien sostuvo el siguiente diálogo:

> —[José Arcadio:] Debían ser como tres mil […].
> —[La mujer:] ¿Qué?
> —[José Arcadio:] Los muertos […]. Debían ser todos los que estaban en la estación […].

* Profesora del Departamento de Filosofia de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: auribeb@unal.edu.co. Una versión anterior de este artículo fue publicada en la revista *Co-herencia*, *13*(7), pp. 43-67. Agradezco a los miembros del grupo Relativismo y Racionalidad, a Claudia Hilb y a Laura Quintana por sus valiosos comentarios.

> —[La mujer:] Aquí no ha habido muertos […]. Desde los tiempos de tu tío, el General, no ha pasado nada en Macondo. (García Márquez, 1997, p. 301)

Después del encuentro con esta mujer, siguiendo su camino, José Arcadio Segundo se encontró con otras tres personas con quienes sostuvo el mismo diálogo. "No hubo muertos", le dijeron ellas. Una vez en Macondo, el recuerdo doloroso, solo para él, de un tren con doscientos vagones llenos de cadáveres parecía haberse desvanecido de la mente de los habitantes que, desprevenidos, seguían sus rutinas diarias. Nadie había sido testigo de una supuesta masacre frente a la estación del ferrocarril la noche anterior; nadie tenía noticia alguna sobre la pesadilla reproducida por él, según la cual soldados del Ejército colombiano habían cargado un tren con los más de tres mil cadáveres de los hombres, las mujeres y los niños que hasta entonces habían tenido alguna relación con la compañía bananera norteamericana que operaba en Macondo.

Tan pronto llegó José Arcadio Segundo a Macondo se confirmaron con insistencia las características alucinantes de su relato. No era cierto, al parecer, que los miembros del Sindicato Bananero no hubieran conseguido llegar a un acuerdo con la compañía. No era cierto, por lo tanto, que el Ejército colombiano hubiera respondido al conflicto laboral llevando a cabo una inmensa masacre. Los dirigentes sindicales y los demás trabajadores, "con un elevado espíritu patriótico" habían regresado a sus casas después de que la compañía prometió reformar los servicios médicos y construir letrinas en los campamentos de los trabajadores (García Márquez, 1997, p. 302). Sin embargo, pasados varios años, el hijo de José Arcadio Segundo (Aureliano) reproduciría con una precisión terca y convincente el relato de su padre, según el cual soldados del Ejército colombiano, al mando del general Carlos Cortés Vargas, llevaron a cabo la descomunal masacre con la que había concluido la huelga de trabajadores de la compañía bananera. Después de muerto su padre, Aureliano Buendía recordaría como nadie la cifra de muertos, tantas veces dicha en los impotentes alaridos de su padre: eran 3408 (García Márquez, 1997, p. 327).

Algunos de los historiadores que en los últimos años han intentado reproducir lo ocurrido en la Zona Bananera a finales de 1928, tratando de salvar la historia de la imaginación desbordada de Gabriel García Márquez, parecen haber desistido de sus intentos por reconstruir una versión leal a los hechos que inspiraron al autor para hablar en *Cien años de soledad* sobre la descomunal masacre (cf. Archila, 2010; Posada Carbó, 1998; LeGrand, 1998). En una de dichas referencias se admite, incluso, que el episodio de las bananeras es quizás el hecho más controvertido de la historia colombiana (Archila, 2010, p. 1). Lo que ocurrió, no frente a la estación del ferrocarril de Macondo, sino frente a la estación del ferrocarril en Ciénaga (Magdalena), no en una noche incierta sin

fecha, sino durante la noche del 5 de diciembre de 1928 es, casi un siglo después, un misterio. Quien quiera que se atenga a las descripciones y a los análisis que dichos historiadores han hecho sobre lo ocurrido en Ciénaga esa noche muy probablemente se encuentra con poco más de lo mismo que tiene lugar en el encuentro conflictivo entre el recuerdo vívido de José Arcadio Segundo y el vacío en la memoria del resto de los habitantes de Macondo: "fueron miles de muertos" y "acá no ha pasado nada".

Los testimonios sobre los cuales se basan las referencias de los historiadores respecto a los episodios de finales de 1928 en la Zona Bananera son solamente dos: el del general Carlos Cortés Vargas y el del entonces representante a la Cámara Jorge Eliécer Gaitán. El testimonio del general Carlos Cortés Vargas está consignado en una suerte de ejercicio de autoexculpación que fue publicado poco después de ocurridos los hechos en Ciénaga (Cortés Vargas, 1979). El testimonio de Gaitán, por su parte, es el resultado de una visita a la Zona Bananera, también poco después de lo ocurrido allí, y en él son registrados los eventos con una evidente intención expiatoria (Gaitán, 1997). Estos dos testimonios son, por lo demás, evidentemente contradictorios entre sí.

Una de las más importantes características de los hechos que han de ser recordados[1] es, según Hannah Arendt, su contingencia: tanto como fueron, bien pudieron no haber sido; tanto como fueron de un cierto modo, bien pudieron haber sido de un modo distinto. La razón que, según Arendt, explica esta característica es que los hechos históricos son el resultado de la acción humana, por definición, libre. De esta forma de ser contingentes los hechos se sigue, para Arendt, la vulnerabilidad de aquello que ella llama *verdades de hecho*. Como las entiendo, las verdades de hecho son, para la autora, conjuntos de palabras que expresan el interés que alguien tiene por ser fiel a las cosas "tal como ellas son" (Arendt, 1998, p. 13). Entonces, en la medida en que los hechos históricos son contingentes, ellos necesitan, mediante las verdades de hecho, un testimonio fiel para encontrar, dice Arendt, "un lugar seguro en los asuntos humanos" (Arendt, 1998, p. 13); en otras palabras, un lugar seguro en la memoria. Si un testimonio sobre algo que ocurrió no es fiel a la manera como ocurrió (como dice Arendt, "a las cosas tal como ellas fueron"), el hecho pierde su lugar seguro entre los asuntos humanos y pierde, entonces, la posibilidad de ser recordado como un hecho. Si esto es así y, como dice Arendt, las verdades de hecho son los insumos para los recuerdos sobre los hechos (Arendt, 2006, pp. 232-233), ¿qué ocurre con los hechos en las ocasiones en las que no hay más que testimonios hablados o escritos para dar fe de ellos, esto es, para que pasen a la historia "tal como fueron"?

1 En adelante me refiero a este tipo de hechos como *hechos históricos*.

Si entiendo bien lo que Arendt quiere decir cuando se refiere a la condición vulnerable de las verdades de hecho, entonces, entre ellas (en la medida en que expresan fidelidad a las "cosas tal como son") y la constitución de los hechos históricos media solamente la voluntad humana. Esta afirmación es problemática, pues sugiere que muchos de los hechos históricos de los que tenemos memoria no se constituyen más que a partir de aquello que voluntariamente se dice sobre ellos. Tanto como un hecho histórico toma la forma de "aquello que ha de ser recordado" solo a partir de testimonios hablados o escritos, los interlocutores de estos testimonios estamos, entonces, abocados a la disposición voluntaria de los testigos para ser fieles o, en su defecto, para no ser fieles a aquello de lo que fueron testigos. Volveré sobre esto más adelante. Quiero anticipar, sin embargo, que, dado lo problemáticas que resultan estas afirmaciones, tengo dificultades para entender la diferencia presupuesta por Arendt entre "hechos (históricos)" y "verdades de hecho"; y esta dificultad es, en parte, lo que motiva este trabajo.

Quienes nos preocupamos por saber qué y por qué ocurrió lo que ocurrió en Ciénaga la noche del 5 de diciembre de 1928 nos encontramos en una suerte de desamparo entre testimonios enfrentados. Los primeros testigos de aquello que conocemos hoy como "la matanza de las bananeras" bien pudieron negarse a dar fe de "las cosas tal como ellas fueron"; a partir de lo que vieron, bien pudieron ejercer su libertad de construir una historia que no era fiel a lo que realmente ocurrió. Pudo ocurrir, también, que un segundo testigo haya estado dispuesto a negar los aspectos más relevantes de lo que decía el primero y haya construido, con ello, un nuevo relato. Estas son, justamente, las características de los primeros testimonios sobre la matanza de las bananeras. Mientras uno de los testimonios de lo ocurrido en Ciénaga esa noche afirmó que no hubo más de 13 muertos (Cortés Vargas, 1979, p. 91), un segundo testimonio (basado a su vez en otros testimonios) negó esa cifra para afirmar que fueron miles (Gaitán, 1997, p. 24); mientras uno de ellos afirmó que la razón que llevó al Ejército a disparar contra una multitud reunida en la estación del ferrocarril de Ciénaga era el cumplimiento de una imperante orden emitida para evitar una verdadera matanza (Cortés Vargas, 1979, pp. 75-83), un segundo testimonio negó esa explicación y la reconstruyó apelando a razones mezquinas y perversas (Gaitán, 1997, pp. 117-132). Es así como el resultado de las versiones encontradas puede llevar a quienes queremos saber lo que ocurrió realmente en la Zona Bananera en 1928 hasta una suerte de perplejidad impotente. En Colombia, el lugar de esta perplejidad impotente, a mi modo de ver, fue ocupado unos años después del episodio de las bananeras por la imaginación desbordada de García Márquez en *Cien años de soledad*.

Quisiera en este texto mostrar que en la memoria histórica sobre la matanza de las bananeras en Colombia se abrió paso, por medio de la *mendacidad* (tal como la entiende Arendt), a una forma de sustitución de la realidad que terminó

por hacer que la ficción constituyera el modo más privilegiado de recordar lo ocurrido en Ciénaga en 1928. A mi manera de ver, el relato de García Márquez hizo que las dos versiones encontradas sobre lo que ocurrió allí (la de Jorge Eliécer Gaitán y la del general Carlos Cortés Vargas)[2] resultaran ser, en Colombia, igualmente verosímiles. Contrario a lo que afirma Eduardo Posada Carbó, ninguna de ellas prevaleció en la memoria histórica colombiana (cf. Posada Carbó, 1998). Lo que prevaleció fue, más bien, un relato fantástico en el que las dos versiones tienen exactamente el mismo poder sobre la memoria histórica. El propósito de mostrar de qué modo el relato fantástico sustituyó una serie de hechos en Colombia me exige discutir la afirmación de Hannah Arendt según la cual la mendacidad tiene el límite impuesto por aquellas cosas que los seres humanos no podemos cambiar voluntariamente (Arendt, 2006, p. 258). El hecho de que haya en la memoria colectiva colombiana un lugar protagónico para la ficción en lo que hoy se puede saber sobre la matanza de las bananeras es, a mi modo de ver, la consecuencia de que los seres humanos podemos cambiar voluntariamente cualquier hecho histórico que sea conocido solo mediante testimonios escritos o hablados; es, por lo tanto, la consecuencia de que, en efecto, las mentiras no solo hacen que los hechos históricos pierdan su lugar seguro entre los asuntos humanos, sino que ellas también dejan el espacio abierto para que los primeros sean desplazados y hasta sustituidos (cf. Arendt, 2006, p. 225). Si consigo mostrar que esto último es plausible, entonces, difícilmente se podrá establecer una diferencia clara entre aquello que Arendt entiende por *un hecho histórico* y lo que entiende por *verdades de hecho*. Procedo de la siguiente manera: en la primera parte describo la forma como se contradicen entre sí los dos testimonios más importantes sobre lo ocurrido en Ciénaga el 5 de diciembre de 1928. En la segunda parte doy las razones por las cuales estos testimonios pueden ser caracterizados en términos de lo que Arendt entiende por una forma de hablar mentirosa. En esta forma de hablar hay una característica adicional que comparte los rasgos de las palabras vanas, tal como son descritas por Harry Frankfurt en su ensayo *On Bullshit* (2006). En la tercera parte muestro de qué modo la mentira no se encuentra necesariamente con los límites que, según Arendt, impone tarde o temprano la realidad. El caso propuesto en la primera parte del texto es un buen ejemplo de ello. Para concluir, muestro cómo la ficción ocupó el lugar dejado por las mentiras en el episodio sobre la matanza de las bananeras; y en qué sentido, dadas esas mentiras, en Colombia no contamos, en efecto, con "un lugar seguro" para que lo ocurrido en Ciénaga en 1928 pueda ser recordado.

2 Debo aclarar que la versión de Gaitán coincide claramente con la que García Márquez pone en las palabras de José Arcadio Segundo. Por su parte, la versión oficial, aquella contenida en el texto exculpatorio del general Cortés Vargas, coincide, en *Cien años de soledad*, con la memoria del resto de los habitantes de Macondo.

Antes de empezar a hacer el análisis que propongo, debo hacer una advertencia: en él no tomo partido por ninguno de los testimonios a los que hago referencia; no afirmo, por lo tanto, que solo uno de ellos es sincero. Quiero, más bien, dar las razones por las que pienso que tanto el testimonio de Cortés Vargas como el de Gaitán sirven a propósitos distintos a los que aparentan servir. Sostengo que cuando alguien emite una serie de afirmaciones sobre algo que pasó y lo hace de tal modo que esas afirmaciones sirven a propósitos distintos al de ser fiel a "las cosas tal como fueron", ellas, las cosas "tal como fueron", pueden desaparecer hasta un punto en el que también se pierde de vista la diferencia entre lo que realmente pasó y lo que se dice sobre eso que pasó. Advierto, además, que no ofrezco ningún tipo de prueba contra las afirmaciones contenidas en los dos testimonios. No sabemos y no tenemos cómo saber qué pasó esa noche en Ciénaga. No contamos nada más que con los dos testimonios a los que hago referencia y, por lo tanto, no contamos con ninguna evidencia de tipo empírico que pueda ser puesta al servicio de una verdad incontrovertible sobre lo ocurrido.

Una de las razones que justifica el tipo de argumentos de los que me valgo para hablar sobre la mendacidad en los testimonios de Cortés Vargas y de Gaitán tiene que ver con el hecho de que el concepto de *mentira*, a partir del cual llevo a cabo el análisis del caso de las bananeras, no es el de la *mentira sicológica*.[3] La mentira sicológica es propia de los casos en los cuales miente solamente quien sabe que miente y con el propósito claro de engañar a su interlocutor. El concepto de mentira a partir del cual llevo a cabo el análisis del caso que propongo es, más bien, el *concepto no franco de mentira*,[4] tal como lo entiende Jaques Derrida (cf. Derrida, 2002, pp. 34-35). Según este concepto, para llamar *mentira* a cierto conjunto de palabras no interesa saber cuál es el estado mental del mentiroso; no interesa, por lo tanto, saber en qué medida quiere él engañar a sus interlocutores ni interesa saber si él sabe qué tan ajustado es lo que dice a "las cosas tal como son". Lo que interesa saber es en qué medida su forma de hablar delata un claro desinterés por ser cauto y fiel con "las cosas tal como son"; interesa saber

3 La clásica definición de lo que llamo *mentira sicológica* se encuentra en dos famosos textos de San Agustín y de Kant. En *Sobre la mentira* dice Agustín: "He lies, […] who holds one opinion in his mind and who gives expression to another through words or any other outward manifestation" (Agustín, 1952, p. 55). En "Sobre un supuesto derecho a mentir por razones humanitarias" dice Kant lo siguiente: "Die Lüge [ist definiert] bloß als vorsätzlich unwahre Deklaration gegen einen andern Menschen" (Kant, 1983, pp. A304, 305). Tanto para San Agustín como para Kant, la mentira se restringe a aquellas situaciones en las que un hablante, con el propósito de engañar a quien lo escucha, oculta intencionalmente la verdad. Para los dos autores, por lo tanto, quien miente sabe que miente; sabe, con ello, cuál es el contenido de la proposición veraz que voluntariamente niega.

4 Opongo este término al *concepto franco de mentira*, tal como es usado por Derrida en "History of Lie", 2002, p. 36. La definición de Derrida del *concepto franco de mentira* corresponde a lo que acá he llamado *mentira sicológica*.

también al servicio de qué pone él sus mentiras y, por último, interesa saber qué es aquello que él provoca en sus interlocutores cuando miente.

1

El 3 de septiembre de 1929, el representante a la Cámara Colombiana de Diputados Jorge Eliécer Gaitán abrió en esa instancia un debate con el propósito de que fueran revisados los procesos judiciales contra un grupo de militares al mando del general Carlos Cortés Vargas. Según Gaitán, Cortés Vargas y sus soldados habían protagonizado, el año anterior en Ciénaga, lo que calificó como "la página más bochornosa de la historia [colombiana]" (Gaitán, 1998, p. 138). Antes de empezar a mostrar las pruebas que servían en su discurso como evidencias contra el supuesto carácter amañado y tramposo de los procesos mediante los cuales fueron juzgados los militares que actuaron en Ciénaga, advirtió Gaitán lo siguiente:

> No haré un debate político. Quiero ser sereno [...] porque tengo conciencia de la gravedad de los cargos que aquí voy a formular. No los formularé de palabra sino con documentos oficiales y documentos rendidos ante los jueces. (Gaitán, 1997, p. 21)

Esta serie de documentos constan, todos, de transcripciones de testimonios (el del presbítero, el del dueño de un hotel, el del un juez del municipio de Aracataca y los de varios vecinos de los municipios de la Zona Bananera), y con ellos Gaitán pretendía probar varias cosas: 1) que había un complot entre la United Fruit Company y el Ejército colombiano contra los trabajadores de la compañía, contra los campesinos de la zona y, en particular, contra los obreros que, por medio de un pliego de peticiones, hacían reclamos a favor de sus derechos laborales (Gaitán, 1997, pp. 34-35); 2) que muchos de los presos que habían sido llevados a la cárcel, antes de la noche del 5 de diciembre, habían sido conducidos allí porque se habían negado a vender sus propiedades a la United Fruit Company (Gaitán, 1997, pp. 25, 38); 3) que la United había comprado los testigos para que declararan a favor del Ejército y en contra de los obreros (Gaitán, 1997, pp. 74-76); 4) que las miles de personas que fueron asesinadas frente a la estación del ferrocarril en Ciénaga, la noche del 5 de diciembre, estaban dormidas, y que cuando actuaron contra ellas los militares estaban borrachos (Gaitán, 1997, pp. 111, 114-116); 5) que los cuerpos de las personas asesinadas esa noche fueron transportados en camiones para ser arrojados al mar o en fosas comunes (Gaitán, 1997, p. 116).

A cada una de estas acusaciones responde el general Carlos Cortés Vargas mostrando, a su vez, con su propio testimonio como prueba y, como en el caso

de Gaitán, acudiendo también a otros testimonios, lo siguiente: 1) contra la tesis del complot, que muchos de los trabajadores de la compañía estaban siendo organizados y convocados por dirigentes comunistas para hacer reclamos ilegales contra la United Fruit Company. Por lo tanto, que si hubo complot, este fue organizado, no por la compañía y el Ejército contra los trabajadores, sino por los sindicalistas de izquierda, contra el Estado y el libre derecho a la propiedad (Cortés Vargas, 1979, pp. 31-32, 41). 2) Contra la tesis de las detenciones ilegales, que si bien la situación de desorden convocada por los dirigentes comunistas era tal que fue preciso llevar a algunos amotinadores a la cárcel, esta medida, antes que una suerte de chantaje contra los trabajadores, como dijo Gaitán, era el resultado de una orden impartida directamente por el entonces ministro de Defensa como la única posible respuesta al peligro inminente de una asonada bolchevique (Cortés Vargas, 1979, pp. 36, 41, 63 y 86). 3) Contra la tesis de la compra de testigos por parte de la United sostuvo Cortés Vargas que todos y cada uno de los testigos que dieron fe de la necesidad de la acción militar ordenada por él cumplieron con los requisitos legales para este tipo de procedimientos y que, por el contrario, algunos de los testigos que trajo al debate el representante Gaitán "narra[ron] a su manera la fatal ocurrencia" (Cortés Vargas, 1979, pp. 195 y 215). 4) Contra la afirmación de Gaitán sobre los miles de asesinatos en la estación del ferrocarril de Ciénaga insistió Cortés Vargas en que no hubo miles de muertos sino solamente 13 muertos y 19 heridos. La orden de disparar hacia las personas reunidas frente al ferrocarril no se impartió mientras el general estaba borracho ni contra una multitud inerme, como afirmó Gaitán. Esa orden se dio, por el contrario, muy a pesar del propio general, para disuadir a un grupo de agitadores peligrosamente armados con machetes (Cortés Vargas, 1979, pp. 80, 89-91, 125). 5) Y por último, contra la afirmación de que los muertos fueron llevados en camiones para ser enterrados o arrojados al mar respondió Cortés Vargas afirmando que los pocos cadáveres de los amotinados que murieron cuando las tropas del Ejército dispararon, junto con los pocos heridos, fueron conducidos a los hospitales vecinos (Cortés Vargas, 1979, p. 218).

Para el propósito de mostrar de qué modo son mendaces estos dos testimonios no es suficiente resaltar la forma como ellos se contradicen sistemáticamente uno al otro. Las contradicciones de los testimonios sobre la matanza de las bananeras hacen poco más que mostrar el lugar vacío en la memoria histórica sobre lo ocurrido esa noche en Ciénaga. No sabremos, nunca quizás, si realmente hubo una acción organizada entre la United y los militares en contra de los obreros de la compañía. No hay, y quizás nunca las haya, pruebas contundentes que muestren que los militares incurrieron en detenciones arbitrarias, como lo sostiene Gaitán. ¿Cuántos muertos hubo frente a la estación del ferrocarril la noche del 5 diciembre en Ciénaga?; ¿fueron realmente miles o fueron solamente trece? ¿Miles de cadáveres fueron arrojados al mar o a fosas comunes?

La circunstancia sobre el carácter contradictorio entre los testimonios de Gaitán y de Cortés Vargas, junto con la perplejidad que ella provoca en quienes estamos interesados en lo que dicen, deja un espacio abierto para la sospecha: o tanto Gaitán como Cortés Vargas mienten, o lo hace alguno de los dos. Sumado a este argumento, que apunta apenas a dar las razones que fundan una sospecha, recurro a otro tipo de argumentos que buscan probar no la mentira intencional (sicológica) en alguno de los dos hablantes o en los dos, sino el tipo de mentira manifiesta en cierta forma de hablar que delata lo que Hannah Arendt llamó "la intención de desembarazarse de los hechos" (Arendt, 1998, p. 20). Quisiera, en lo que sigue: 1) mostrar cuál es, para Hannah Arendt, la relación entre esta intención y la mentira, y 2) develar esa intención acudiendo a algunas características en la forma como Gaitán y Cortés Vargas se refieren a lo ocurrido en la Zona Bananera a finales de 1928.

2

Para lograr el primero de estos objetivos es preciso insistir antes en que, según Hannah Arendt, la característica constitutiva de las verdades de hecho es su vulnerabilidad. Que una verdad de hecho sea vulnerable significa que no es inherente al hecho con base en el cual se verifica (Arendt, 1998, p. 14) que ella es, por así decirlo, externa, sujeta a lo que se diga sobre ese hecho. Por su parte, el modo de ser de los hechos, característicamente contingentes, es la consecuencia de que ellos están sometidos a la libertad que tenemos los seres humanos de desear que una parte de la realidad sea distinta a como realmente es, y con ello a la libertad de afirmar, mintiendo, ese deseo (Arendt, 1998, pp. 13-14). Es de acá de donde deriva justamente la característica de la vulnerabilidad, que es esencial de las verdades de hecho.

Hay partes de la realidad que no son contingentes y, por lo tanto, la verdad sobre ellas no depende de lo que se diga. Este tipo de verdad no requiere de un testimonio. Por ejemplo, aquella parte de la realidad que concierne a la verdad según la cual cinco más siete es igual a doce no necesita de nada externo a ella para ser verificada. Difícilmente se puede querer que cinco más siete no sea igual a doce. Cinco más siete es igual a doce siempre. No hay lugar para que a fuerza de querer que otro sea el caso la imaginación consiga que estas *verdades de la razón*, como las llama Arendt, sean distintas a como son (Arendt, 2006, pp. 232-233). No parece tan difícil, por otra parte, que nuestros deseos fuercen a la imaginación hasta convertir voluntariamente ciertos trozos de la realidad, como aquellos que configuran un evento histórico en lo que no es el caso. Por ejemplo, a fuerza de desear que lo que ocurrió en la estación de ferrocarril de Ciénaga fuera contundente y escandaloso, quien habla sobre ese evento puede muy bien

imaginar otra cifra distinta a los trece muertos reportados por las autoridades. Y, por su parte, a fuerza de querer impedir que se conozca una cifra escandalosa sobre la acción de las fuerzas armadas del Estado, el detractor de la cifra escandalosa puede insistir sobre el primero de los datos y, en efecto, imaginar que el evento tuvo lugar de un modo conveniente a ese deseo. En términos de Arendt:

> La deliberada negación de la verdad fáctica [verdad de hecho] —la capacidad de mentir— y la capacidad de cambiar los hechos —la capacidad de actuar— se hallan interconectadas. Deben su existencia a la misma fuente: la imaginación. (Arendt, 1998, p. 13)

Nótese que el concepto de *mentira* de Arendt remite al concepto de mentira bajo el cual quiero llevar a cabo este análisis de caso.[5] Según la cita, por "capacidad de mentir" debemos entender "la deliberada negación de la verdad fáctica". Esto sugiere, por una parte, que hay, para Arendt, formas de hablar fieles a la realidad, es decir, formas de hablar que deliberadamente afirman los hechos; sugiere también que lo que se niega cuando se miente no es necesariamente lo dicho por otra persona (el conjunto de proposiciones que otro emite), sino, como he venido sugiriendo, los hechos; en palabras de Arendt, "las cosas tal como son".

Lo anterior supone que para saber si cierto conjunto de palabras expresa o no una mentira no es necesario determinar en qué medida ese conjunto de palabras niega (o no) lo que el agente piensa que es el caso. Basta con mostrar el modo como las mentiras son la expresión de una forma de negar voluntariamente los hechos históricos. Dado que para Arendt la contingencia es constitutiva de los hechos y, en particular, de los hechos que configuran realidades a partir de la acción humana, para saber si alguien miente o no debe ser posible determinar en qué medida un hablante se atiene o no a la constitución contingente de los hechos.[6] La actitud mentirosa se devela, entonces, en la falta de disposición, evidente en ciertas formas de hablar, para enfrentar con sentido de realidad la

5 Este concepto de mentira es bastante amplío y, por lo demás, también controvertible. Entendida así, una mentira no es más que la evidencia de la falta de sentido de realidad de quien habla. En Arendt, esta forma de mentir es prototípica de la mentira moderna y presupone el autoengaño (cf. Arendt, 1998, pp. 42-50; 2006, pp. 248-249).

6 Esta forma de identificar la actitud mentirosa, aun cuando es controvertible, tiene una explicación: si el concepto de mentira al que se atiene el análisis de Arendt no es el tradicional (mentira sicológica), para determinar qué tan mendaz es un testimonio no restan mucho más que las expresiones externas de la actitud mentirosa. Estas pueden ser descritas como síntomas, y delatan el poco cuidado que alguien tiene con la realidad. Tanto como entendamos por *realidad* "el conjunto de los hechos" y tanto como la contingencia sea una característica esencial de estos últimos, entonces miente quien quiera que con su actitud delate un desprecio por los hechos, *i.e.* por su condición contingente.

circunstancia de que los hechos son tanto como pudieron no haber sido; son de un modo tanto como pudieron haber sido de un modo distinto.

Dado, entonces, que los hechos históricos son el resultado de la acción humana, los hablantes estamos abocados a su contingencia (Arendt, 1998, p. 14); estamos, con ello, obligados a reconocer la diferencia en la forma como se constituye la verdad sobre las dos siguientes proposiciones: "cinco más siete es igual a doce" y "en Ciénaga tuvo lugar una masacre sin precedentes en la historia colombiana". Es, como se sabe, fácilmente comprobable que siete más cinco no puede ser otra cosa que doce. Como se sabe, también, negar que aquello que tuvo lugar en Ciénaga fuera una masacre sin precedentes en la historia colombiana no conduce más que a la posibilidad de que otro sostenga con vehemencia la primera de las afirmaciones.

Propongo, en este contexto, recordar algunas de las palabras de Gaitán citadas al comienzo de este texto: "No haré un debate político". Esta promesa se cumple, aparentemente, porque, según él, la materia de la cual se trata en su discurso es solamente el derecho; y, en sus palabras:

> El derecho tiene como base sólida y única en la actualidad, el elemento moral, el elemento psíquico, a cuya realidad llegamos por medio de estos nuevos y fecundos estudios de la subconsciencia.
> Y esos principios [las leyes inmutables de la sicología de los pueblos] me permiten demostrar ahora la gravedad del problema que vais a resolver. (Gaitán, 1997, pp. 17-18)

Quiero llamar la atención sobre la forma como Gaitán hace referencia en esta cita a lo ocurrido en Ciénaga. Al parecer, son los principios de la sicología de los pueblos los que lo autorizan a demostrar que lo que ocurrió en Ciénaga esa noche fue realmente grave. La relación directa que establece él entre los principios de la sicología de los pueblos y el problema que los demás congresistas deben resolver parece dar a entender que la verdad sobre el carácter grave de los hechos que se propone denunciar es tan contundente como cualquier verdad que esté sometida a un conjunto de leyes. Lo más preocupante, como lo veo, de esta invocación a los principios de la sicología de los pueblos es, creo, que según Gaitán ellos no solo fundan sólidamente al derecho, sino que son equiparados a los principios que contienen verdades del tipo "cinco más siete es igual a doce". Mi preocupación, así descrita, apunta a la caracterización que hace Arendt de la mentira como una forma de "desembarazarse de los hechos" y de aquello que los constituye (su contingencia). Con todo, con el propósito de sustentar la solidez de su discurso, Gaitán hace referencia a "las leyes inmutables de la sicología de los pueblos" (Gaitán, 1997, p. 21). Quien tiene a su favor el conocimiento de dichas

leyes, entonces ¿sabe, acaso, más sobre lo que ocurrió esa noche en Ciénaga que quien no tiene a su favor este conocimiento?

Esta forma de hablar es también característica del discurso exculpatorio de Cortés Vargas. En su propósito de hacer evidente el carácter imperante del conjunto de medidas que, según él, se vio obligado a tomar en Ciénaga a finales de 1928, en sus declaraciones, el general hace reiteradas referencias a la relación entre sus acciones y los decretos que menciona como una relación no mediada; esto es, como una relación no mediada por algún tipo de consideración que respondiera a otra cosa distinta a su investidura militar. Por ejemplo, hacia el final de su relato sobre lo ocurrido frente a la estación del ferrocarril de Ciénaga, después de describir la forma como él mismo estaba a punto de ordenar que se disparara contra las personas reunidas allí, dice lo siguiente: "Habíamos cumplido el Código Penal […]. Era menester cumplir la ley, y se cumplió. ¡Fuego!, gritamos" (Cortés Vargas, 1979, p. 89).[7]

En las palabras del general llama la atención una reiterada referencia a otro tipo de leyes, distintas a aquellas contenidas en los decretos. Con ellas quiere él hacer alusión a la falta de voluntad en los huelguistas para negociar su pliego de peticiones con la United. Los huelguistas no quisieron entender, por ejemplo, que la negativa de la United a mejorar las condiciones contractuales de sus obreros se ajustaba a la "Ley irrevocable de la oferta y la demanda" (Cortés Vargas, 1979, pp. 32,57). A pesar de los esfuerzos que, según él, hizo para "desvanecerles de la idea que tenían del derecho" (Cortés Vargas, 1979, pp. 37-38) los huelguistas insistieron no solo en sus peticiones, sino en la forma peligrosa como quisieron imponer su voluntad. Esta insistencia, explica él, fue en última instancia el origen tanto del decreto de Estado de Sitio, como del decreto según el cual se declaraba "cuadrilla de malhechores" a los obreros de la compañía.

Quiero ahora ampliar la reflexión sobre la relación entre la mendacidad y el hecho de que ella es evidente, para Arendt, en formas de hablar que dejan ver de qué modo un hablante tiene un propósito distinto al que declara tener (dar cuenta de los hechos). Estas formas de hablar, normalmente, delatan indiferencia

7 Quiero llamar la atención sobre el uso, por parte del general, de la primera persona del plural para referirse a sí mismo. Aun cuando esta característica en su forma de hablar no constituye, por sí misma, un indicio de que el general miente, a mi modo de ver, apunta a algo que no debe perderse de vista. La idea de Hannah Arendt según la cual la mentira es una forma de "desembarazarse de los hechos" parece tener sentido en este contexto: el agente de determinadas acciones no puede ser sino uno. Por ejemplo, el agente de la acción de ordenar que se dispare fuego contra una multitud, en el contexto descrito, no pudo ser más que el propio general. A mi modo de ver, incluir a otros en su acción sugiere, quizás desde su punto de vista, que la responsabilidad por haber disparado no recae solamente sobre él. No puedo ver la forma de hablar del general más que como un subterfugio mediante el cual él se vale del lenguaje para desembarazarse del hecho de que la responsabilidad por haber actuado como actuó esa noche en Ciénaga no era más que suya.

frente al sentido que tienen las palabras y suelen privilegiar tonos vehementes, grandilocuentes o dramáticos. Como vimos, aquello que dice Gaitán sobre los hechos ocurridos en Ciénaga es tratado por él de la misma forma como se suelen tratar las verdades de la razón, esto es, como si no pudieran ser de un modo distinto a como son. Vimos también que al tiempo que Cortés Vargas se presenta ante sus lectores como un riguroso cumplidor de la Ley, no nos deja, sin embargo, un lugar para entender de qué modo estaban justificados tanto esas leyes[8] como el hecho de haberse sentido él tan forzosamente impelido a cumplirlas.

La seguridad de las decisiones que un agente toma, la convicción de que con ellas tendrá éxito puede, según Arendt, conducirlo a una forma de engaño que ella llama *autoengaño interno* (Arendt, 1998, 43-44). Así, a fuerza de querer intensamente que algo sea el caso, alguien puede poner los hechos al servicio del éxito prometido por ese deseo, y desembarazarse de ellos hasta perderlos de vista. Según Arendt, el desprecio que de este modo se provoca contra la constitución contingente de la realidad es inherente a la política (Arendt, 1998, p. 50).[9] Si bien este proceso puede pasar por la mentira sicológica (por el engaño deliberado) no es necesario constatar que, en efecto, pasa por ella para saber que miente quien se relaciona desdeñosamente con los hechos. De la mano de una teoría o de una ideología que se presente como un conjunto de axiomas incuestionables difícilmente hay necesidad de recurrir a los hechos (Arendt, 1998, p. 47). Allí donde las leyes hablan por sí mismas no es preciso constatar si ellas pueden estar bien soportadas por las cosas tal como son o si esas leyes son o no legítimas. Si, por ejemplo, hay la posibilidad de recurrir a "los principios inmutables de la sicología de los pueblos", a "las leyes inexorables de la oferta y la demanda", para exponer las causas de los eventos de finales de 1928 en Ciénaga, ¿por qué molestarse en preguntarse cuántos muertos hubo en verdad frente a la estación esa noche y si miles de cadáveres fueron o no arrojados al mar? Si las razones por las que se actúa en una determinada circunstancia son poco más que la remisión directa a un decreto, ¿por qué, entonces, preguntarse si participar en una huelga es lo mismo que ser un malhechor?

El recurso a las distintas formas de legalidad, evidente en la forma de hablar tanto de Gaitán como de Cortés Vargas, y que, según ellos, prueba la fidelidad con la que supuestamente se atienen a los hechos delata, a mi modo de ver, el desdén por la contingencia de la cual habla Arendt para referirse a la mendacidad. Los hechos históricos, en particular, suelen ser impredecibles y, en cuanto tales, son difícilmente subsumibles bajo fórmulas del tipo de "la ley de la oferta y la

8 Las leyes del mercado, los decretos y el Código Penal.

9 En este contexto, *la política* significa el intrincado mundo de decisiones que soportan intereses mezquinos y parciales, como la fama y el deseo de dominio (cf. Arendt, 2006, p. 258; también Frankfurt, 2006, p. 22).

demanda" o "las leyes del subconsciente", un decreto o el Código Penal. Quien quiera que se resista a ese carácter contingente de los hechos históricos y desee, sin embargo, explicar su ocurrencia puede valerse de un principio supuestamente inexorable, de una teoría o de una ideología que, en la medida en que oculta la contingencia, oculta, también, la fuente histórica del hecho (anclada en las acciones humanas). Por este camino el valor de lo ocurrido como un insumo para afirmar la verdad queda relegado a un segundo plano.

Los rasgos que caracterizan estas formas de hablar, así como el tipo de afirmaciones que suelen ser típicas de ella, remiten, a mi manera de ver, a algunas de las más importantes características de lo que Harry Franfkurt describe como "palabras vanas" (*bullshit*). Las palabras vanas son, según la definición de Frankfurt, palabras cuyo sentido no parece interesarle a quien las dice, tanto como sí le interesan los propósitos al servicio de los cuales usa esas palabras. Si se tienen en cuenta algunas de las afirmaciones que hacen Cortés Vargas y Gaitán, bien podría preguntarse el propio Frankfurt, de cara a la historia que he contado acá, ¿sabe acaso Gaitán qué significa realmente ser un "mentiroso de esos que en siquiatría mental se llaman constitucionales", cuando para caracterizar a esa forma de ser mentiroso se refiere explícitamente a Cortés Vargas (Gaitán, 1997, p. 130)? ¿Cómo, en rigor, hacer propia de un ser humano la siguiente descripción: "[Cortés Vargas] es un ser humano para quien la humanidad no existe" o "[es] un monstruo ebrio de sangre" (Gaitán, 1997, p. 116)? ¿Sabe acaso Cortés Vargas qué significa ser un "enemigo del pueblo", cuando para hacer referencia a los enemigos del pueblo menciona directamente a los huelguistas de la Zona Bananera? ¿Sabe él cómo se decide sobre el supuesto carácter axiomático de las leyes de oferta y demanda?

De nuevo, alguien genuinamente interesado en conocer la verdad sobre lo que ocurrió en Ciénaga a finales del año 1928 difícilmente va a encontrar en las afirmaciones de Gaitán y de Cortés Vargas testimonios que pueda calificar como pruebas fieles a favor de los hechos. Si estos dos testimonios y los testimonios derivados de ellos son lo único con lo que cuenta ese interesado para dar con la verdad de lo que ocurrió, no podrá más que admitir, impotente, que la verdad sobre lo que ocurrió no está consignada en fuente alguna.

Según Frankfurt, no es preciso mentir (en el sentido de engañar deliberadamente a otros) para que lo que afirma quien usa palabras vanas (*bullshiter*) sea tan reprochable moralmente como lo que dice un mentiroso (cf. Frankfurt, 2006, pp. 60-61). El característico desprecio por el cuidado que hay que tener con el sentido de las palabras y con su relación con los hechos, el trato laxo y desdeñoso con la verdad hacen del *bullshiter* una suerte de tramposo (Frankfurt, 2006, p. 53):

> The fact about himself that the bullshiter hides […] is that the truth values of his statements are of no central interest to him […]. The motive

> guiding and controlling [his speech] is unconnected with how the things about which he speaks really are. (Frankfurt, 2006, p. 55)
> However studiously and conscientiously the bullshiter proceeds, it remains true that he is also trying to get away with something. (Frankfurt, 2006, p. 23)

La posibilidad de hacerse a algo mientras miente (en el sentido de Arendt), mientras utiliza palabras vanas (en el sentido de Frankfurt) está abierta al desdeñoso de la realidad, según Arendt, dada la relación entre el pasado y el futuro contenida en sus palabras. Las verdades de hecho conciernen todas a lo que ha ocurrido en el pasado o a lo que está ocurriendo ahora mismo; ellas están contenidas, en muchos casos, en testimonios. Quien quiera que ponga a las verdades de hecho al servicio de un propósito distinto al de dar a conocer los hechos tal como fueron no afirma lo que pasó, sino que fácilmente pone lo que pasó al servicio de lo que aún pude pasar. Según Arendt, el procedimiento mediante el cual ocurre esto convierte al mentiroso en una suerte de demiurgo: los hechos del pasado son llevados por él a un estado en el que solo pueden aparecer si son futuros, es decir, al estado en el que ellos no son dados aún, sino meramente posibles. En términos de Arendt:

> Not the past —and all factual truth of course concerns the past— or the present, insofar as it is the outcome of the past, but the future is open to action. If the past and the present are treated as part of the future —that is, changed back into their former state of potentiality— the political realm is deprive not only of its main stability force but of the starting point from which to change to begin something new. (Arendt, 2006, p. 254)

Mientras la posibilidad de mentir esté dada por el modo contingente de ser de los hechos y por el carácter vulnerable de las verdades de hecho, quien tenga planes con los hechos pasados, puede, en efecto, imponer rasgos de incertidumbre sobre lo que tuvo ya lugar. Quisiera mostrar, ahora, cómo se relaciona esto con los propósitos al servicio de los cuales tanto Gaitán como Cortés Vargas pusieron sus intenciones de desembarazarse de los hechos.

Según Eduardo Posada Carbó, los eventos de las bananeras, desde los años treinta, proveyeron a la izquierda colombiana de los símbolos y de los mártires necesarios para construir la narrativa de un mito fundacional al servicio de un proyecto político (cf. Posada Carbó, 1998, p. 7). Este mito parece inaugurarse con el discurso de Gaitán ante la Cámara. Cito a Gaitán:

> Toda esta tragedia no tenía sino un fin: los obreros debían quedar esclavizados económicamente en nombre del gobierno […]. La Compañía no quería elevar los salarios ni cumplir los requisitos de la ley […]. No importa que [eso] cueste mil y más muertos, mil y más crímenes. Lo importante era que la Compañía quedaba complacida. (Gaitán, 1997, p. 132)

A favor de aquello que lo esperaría unos años después era preciso, entonces, acudir a la explicación según la cual la supuesta matanza de miles de obreros inermes en la Zona Bananera era el resultado esperable de una macabra alianza entre los intereses norteamericanos y el gobierno conservador que en ese momento estaba en el poder. A Gaitán no le faltaron, al parecer, razones para exagerar en sus explicaciones. El modo vehemente y exacerbado como las expone ante la audiencia en la Cámara parece ocultar claros intereses políticos. En efecto, poco tiempo después es evidente la forma como el discurso de Gaitán sirvió para minar la hegemonía conservadora, vigente en Colombia desde 1910 (cf. Posada Carbó, 1998, p. 11).

A mi modo de ver, el testimonio exculpatorio contenido en la declaración del general Carlos Cortés Vargas no sale mejor librado que el de Gaitán de la sospecha según la cual su manera de hablar deja ver propósitos distintos a los de atenerse a lo que ocurrió en la Zona Bananera. El contexto en el cual se generan estas sospechas es el decreto emitido por el entonces presidente conservador Miguel Abadía Méndez, y al que hace referencia Cortés Vargas en su discurso exculpatorio. Dicho decreto fue emitido por el presidente con el propósito de impartir el orden en la Zona Bananera, y por medio de este se declaraba el Estado de Sitio en la provincia de Magdalena y se nombraba al general Cortés Vargas como jefe civil y militar de la zona.[10] Valiéndose del poder conferido a él por medio de este decreto presidencial, el general, por su parte, declara el segundo decreto del que habla en sus descargas y en el que califica a "cuadrilla de malhechores a los revoltosos, incendiarios y asesinos que pululan en […] la Zona Bananera".[11]

La explicación que el general Cortés Vargas da sobre lo ocurrido la noche del 5 de diciembre en Ciénaga es claramente consistente, por una parte, con el contexto político del momento y, por otra, con la investidura militar del general. Las acciones gubernamentales emprendidas en la Zona Bananera dejan ver los temores por la creciente oposición contra el conservadurismo en Colombia,

10 Decreto Legislativo núm. 1 del 5 de diciembre de 1928.

11 Decreto núm. 4 del 5 de diciembre de 1928, emitido por el general Carlos Cortés Vargas. Este decreto hace referencia, a su vez, al Código Penal, vigente entonces, y que en su Artículo 6 dice lo siguiente: "Es cuadrilla de malhechores toda reunión o asociación de cuatro o más personas, mancomunadas para cometer […] algún delito o delitos contra las personas o contra las propiedades, sean públicas o privadas" (cf. Cortés Vargas, 1979, p. 207).

hacia finales de la década de los veinte. Los desórdenes ocasionados por las protestas de los trabajadores contra la United Fruit Company son solo una de las causas de dichos temores. Por su parte, la vehemencia con la que se afirmaba la creencia según la cual una amenaza bolchevique se cernía sobre Colombia (Posada Carbó, 1998, p. 13) sirvió al propósito de que dichos temores parecieran bien justificados. Esta suerte de paranoia es explícita en algunas palabras del general que hacen referencia a las causas de la huelga. En ellas alude a los "dirigentes comunistas" y a su condición de "enemigos del pueblo" (Cortés Vargas, 1979, pp. 29-31). Es más, en la contextualización que hace el general de los eventos ocurridos en Ciénaga dice lo siguiente: "Los amotinados se hicieron dueños de la plaza de mercado […]. La ciudad estaba prácticamente en manos del Soviet" (Cortés Vargas, 1979, p. 77).

3

La fuerza del lenguaje persuasivo y mendaz que, según Arendt, acompaña con frecuencia cierta forma de hacer política es, para ella, limitada. Esto significa que un evento pasado y relevante públicamente no puede ser compulsivamente negado hasta el punto de quedar por fuera de la memoria histórica. Los artilugios con los que las trampas de las palabras ocultan los hechos tienden a ser contrastados por el carácter pertinaz de las verdades de hecho; por su presencia terca e insistente; en últimas, por aquello que según Arendt los seres humanos no podemos cambiar voluntariamente (Arendt, 2006, p. 255). Bien sabemos que, por más que insistamos, no podemos cambiar la verdad de la proposición según la cual cinco más siete es igual a doce. No es, sin embargo, a este tipo de verdad (racional) al que Arendt se refiere cuando afirma su carácter pertinaz y, con ello, el límite impuesto a nuestra voluntad de mentir. Las verdades a las que ella hace referencia para caracterizarlas como pertinaces son justamente el tipo de verdades de las que hemos venido hablando en el contexto de la historia sobre la matanza de las bananeras, esto es, las verdades sobre hechos históricos. El ámbito de lo político, dice Arendt, aun cuando pueda verse constituido a partir de los intereses parciales y privados está limitado, de nuevo, por el conjunto de cosas que no pueden ser sino como son. Esta afirmación sugiere que aun cuando lo que defina el estatus del ámbito político (degradado por el desdén de los mentirosos hacia los hechos) no sea más que el placer de la perspectiva de éxito en una batalla, dicho estatus y dicho poder parecen estar limitados. Aun cuando las formas de hablar mendaces tengan un alcance tal que las hace peligrosas, ese peligro puede no ser inminente allí donde las verdades de hecho, como Arendt las define, además de ser vulnerables, son pertinaces. Esto significa que, por más empeño que, a partir de allí, se ponga en negar lo que es el caso, las afirmacio-

nes fieles a lo que es el caso persisten en la forma de verdades de hecho que son, como tales, pertinaces. En sus palabras: "Persuasion and violence can destroy the truth but they cannot replace it" (Arendt, 2006, p. 255).

Debo decir que me parece difícil entender qué quiere decir Arendt al negar una posibilidad ulterior para lo que ella llama "destruir la verdad". ¿Cómo es posible que la verdad pueda ser destruida y, sin embargo, el lugar dejado por la destrucción no pueda ser reemplazado por otra cosa? Según Arendt, la persuasión y la violencia no pueden reemplazar la verdad, pero, según ella también, la fuerza de la persuasión mendaz puede ser tal que, de la mano de una serie sistemática de mentiras, la realidad puede ser totalmente reajustada (Arendt, 2006, p. 248). Aunque admito mi dificultad para resolver la tensión entre el carácter sumamente vulnerable de las verdades de hecho, por una parte, y su carácter pertinaz, por otra, creo que esta dificultad tiene una explicación en el texto de Arendt al que hago referencia. En una de las páginas de "Truth and Politics" dice ella lo siguiente: "In their stubbornness, facts are superior than power; they are less transitory than power formations" (Arendt, 2006, p. 254). El objeto de la terquedad al que se refiere Arendt es, por momentos, la *verdad* (*truth*), es decir, lo que hemos venido entendiendo hasta ahora como *verdades de hecho*; por momentos, sin embargo, este objeto coincide con los *hechos* (*facts*), sin referencia a lo que se diga sobre ellos. La diferencia entre los hechos y las verdades de hecho es, para Arendt, evidente; sin embargo, no es explícita y, por lo tanto, no es tampoco clara. Esto tiene algunas consecuencias. En primer lugar, una vez que las mentiras han desplazado a las verdades de hecho, no sabemos bien qué es, en últimas, aquello que las protege de ser reemplazadas por algo totalmente distinto de ellas. ¿Se podría decir, acaso, que las verdades de hecho están protegidas, finalmente, por los hechos? Sin embargo, dado que en Arendt la diferencia entre las verdades de hecho y los hechos no es clara, y dado también que, como lo sostiene, las verdades de hecho se constituyen a partir de testimonios, ¿cómo están constituidos, por su parte, los hechos? ¿No hemos visto, justamente, que cierto tipo de hechos está constituido por las acciones libres de los seres humanos y que, en el ámbito de dicha libertad, cuenta como un hecho, también, la libertad de referirse (o no) al pasado tal como este ocurrió? ¿Cómo, si interpreto bien a Arendt, entender la contingencia propia del modo de ser de los hechos?

Allí donde las mentiras y la consecuente pérdida de sentido de realidad que las acompaña son tan contundentes, allí donde los hechos se construyen solamente a partir de las afirmaciones o negaciones de testigos, ¿qué previene a las mentiras contra la posibilidad de que ellas desplacen a la realidad?[12] ¿A dónde

12 En su artículo "Politics and Truth: Arend's Problematic" John Nelson se ocupó de este problema. Él lo resuelve, sin embargo, apelando a las descripciones que Arendt hace sobre el pensamiento en *The Life of the Mind*. Me parece, sin embargo, que la referencia de Nelson a este libro

van a parar las verdades de hecho si el resultado de negarlas mentirosamente es tan consistente y tan plausible como no alcanzan a serlo los hechos mismos? Si nos atenemos a la definición que ofrece Arendt de la *verdad de hecho*, a su forma de entender la *mendacidad*, a las consecuencias peligrosas de despreciar la realidad, entonces difícilmente queda un lugar reservado para la fidelidad sobre los hechos, cuando ellos han sido puestos al servicio de intereses políticos. ¿Dónde buscar las huellas de los hechos que han sido negados sistemáticamente a favor de la imagen propuesta por un programa político?

Lo ocurrido en Ciénaga hacia finales de 1928 es, a mi manera de ver, un conjunto de aquello que quizás si algún día fueron hechos, sin embargo, dejaron de serlo. Perdimos también el rastro de lo que quizás fue la verdad sobre las bananeras. Sobre los trazos de lo que quizás algún día fueron esas verdades se pusieron una serie de palabras tramposas y, con ellas, nuevas realidades.

Si mi interpretación de las palabras de Arendt es correcta, creo poder afirmar que la historia sobre la matanza de las bananeras, vista a la luz de esas palabras, nos deja ante dos alternativas. La primera es consistente con la posibilidad de que la terquedad de la que habla Arendt no pueda ser atribuida a las verdades de hecho; es consistente, por lo tanto, con la posibilidad de que la persuasión y la violencia no solamente pueden destruir las verdades sobre una realidad, sino que pueden invitar a que ellas sean reemplazadas por otras realidades. Así, el sustituto de las verdades que alguna vez constituyeron lo ocurrido en Ciénaga durante los últimos meses de 1928 fueron algunas páginas de *Cien años de Soledad*. Las segundas intenciones ocultas en la forma de hacer política en Colombia durante los años veinte desplazaron con fuerza a las verdades de hecho que, acaso, se escucharon alguna vez con ocasión de lo ocurrido en Ciénaga. El lugar de ellas fue ocupado por la novela. Según una de las dos versiones ("de los hechos") contenidas en ella, hubo 3.408 muertos, según la segunda, no pasó nada en Macondo. Gracias al testimonio desplegado por la imaginación prodigiosa de un autor de ficción, hoy sabemos todo lo que el desdén por la realidad permite que se sepa: que Ciénaga no es Ciénaga, que Ciénaga es Macondo, que lo que ocurrió allí arrasó "con el espacio vacío, con la mujer arrodillada, con la luz del alto cielo de sequía y con el puto mundo donde Úrsula Iguarán había vendido tantos animalitos de caramelo" (García Márquez, 1997, p. 299) o que lo que ocurrió allí realmente no fue más que uno de los rezagos de la peste del olvido que sacudió a Macondo en tiempos de José Arcadio Buendía. La segunda de las alternativas, menos plausible, a mi manera de ver, se atiene a la insistencia de Arendt en el carácter pertinaz de las verdades de hecho. Si, en efecto, ellas

---

no es una respuesta suficiente a lo que sigue apareciendo como, lo que yo veo, es una tensión en dos de los textos más importantes de Arendt sobre la mentira (cf. Nelson, 1978).

son pertinaces, entonces, incluso la grave inconsistencia entre las afirmaciones de Gaitán y Cortés Vargas sobre lo ocurrido en Ciénaga en 1928 deja abierta la posibilidad de que las verdades de hecho sobre el episodio de las bananeras estén aún por constituirse.

Bibliografía

Archila, M. (2010). Masacre de las Bananeras. Recuperado de: http://www.colombialink.com/01_INDEX/index_historia/07_otros_hechos_historicos/0180_masacre_bananeras.html.

Arendt, H. (1998). Mentira en política. En *Crisis de la república* (pp. 11-55). Madrid, España: Taurus.

Arendt, H. (2006). Truth and Politics. En *Between Past and Future* (pp. 223-259). Londres, Inglaterra: Pinguin.

Cortés Vargas, C. (1979). *Los sucesos de las bananeras*. Bogotá, Colombia: Desarrollo.

Derrida, J. (2002). History of Lie. Prolegomena. En *Without Alibi* (pp. 28-70). Stanford, CA: Stanford University Press.

Frankfurt, H. (2006). *On Bullshit*. Princenton, NJ: Princenton University Press.

Gaitán, J. E. (1997). *La masacre en las bananeras*. Bogotá, Colombia: Cometa de Papel.

García Márquez, G. (1997). *Cien años de soledad*. Bogotá, Colombia: Norma.

Kant, I. (1983). Schriften zor Ethic und Religionphilosophie. En Immanuel Kant *Werke in Bänden*. Berlín, Alemania: Insel Verlog, Band IV.

LeGrand, C. (1983). Campesinos y asalariados en la zona bananera de Santa Marta 1900-1935. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 11, 235-250.

LeGrand, C. (1998). Living in Macondo. Economy and Culture in U.F.C Banana Enclave in Colombia. En Gilbert, J. M. *et al.* (eds.), *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of USA-Latinamerican Relations* (pp. 333-356). Londres, Inglaterra: Duke University Press.

Nelson, J. S. (1978). Politics and Truth. Arend's Problematic. *American Journal of Political Science*, 22, 270-301.

Posada Carbó, E. (1998). La novela como historia. *Boletín cultural y biográfico*, 48, 3-19.

San Agustín (1952). Sobre la mentira. En *Obras*, vol. XII. Madrid, España: Azzollini.

8
Perdón y libertad

Bernardo Correa*

Las paradojas siempre indican perplejidad,
no solucionan nada, y de ahí que
nunca sean convincentes.
Hannah Arendt

Cuando, un poco antes de terminar el capítulo consagrado a la acción, aparece en *La condición humana* el breve apartado sobre la "irreversibilidad y el poder de perdonar", el lector se ve sorprendido por la aparente incongruencia entre la tesis que allí se va a defender y todos los desarrollos anteriores en los que Hannah Arendt ha demostrado, con rigor y en detalle, por qué es imposible deshacer un acto o prever sus consecuencias. Leamos a Arendt:

> Mientras que la fuerza del proceso de producción queda enteramente absorbida y agotada por el producto final, la fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual, sino que, por el contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias: lo que perdura en la esfera de los asuntos humanos son estos procesos, y su permanencia es tan ilimitada e independiente de la caducidad del material y de la mortalidad de los hombres como la permanencia de la propia humanidad. El motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin. El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe.

* Profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: bcorrea@gmail.com.

> Que los actos posean tan enorme capacidad de permanencia, superior a la de cualquier otro producto hecho por el hombre, podría ser materia de orgullo si fuéramos capaces de soportar su peso, *el peso de su carácter irreversible y no pronosticable, del que el proceso de la acción saca su propia fuerza.* (Arendt, 1998, p. 233, cursivas mías)

Que la fuerza de la acción esté, según Arendt, en relación directa con su carácter irreversible y no pronosticable quiere decir que la acción no puede ser planificada como la obra y, por consiguiente, no puede ser controlada en todo su proceso. Que no se agote en un acto único es tanto como decir que su significado no se cierra en un final previsible, sino que, por el contrario, "crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias". Porque, en últimas, la "materia" de la que está hecha la acción no es una materia prima que pueda ser trabajada a voluntad, siguiendo un diseño preestablecido, sino que es el significado, el sentido que resulta de la reunión de palabras y actos. Es por eso que la acción es inagotable y se podría pensar que, en principio, sus efectos pueden perdurar, como dice Arendt, "hasta que la humanidad acabe".

Extraño poder de la acción: de una parte, su permanencia no está condicionada por la caducidad de la materia de la que está hecha, es decir, que la mortalidad de los hombres no la afecta; en ese sentido, la acción revela el formidable poder humano de inaugurar un comienzo que no tiene fin. Pero, de otra parte, la acción también revela, por su misma naturaleza, una impotencia radical humana: la de no poder "deshacer o controlar con seguridad cualquiera de los procesos que comenzaron a través de la acción". Esta incapacidad para controlar la acción implica que, como dice Arendt, no se "puede tener un conocimiento digno de confianza de sus motivos" (Arendt, 1983, p. 253). Pero que escape al control del conocimiento no significa que la acción se produzca en una especie de sonambulismo automático, sino que, al ser un proceso sin fin, solo la comprensión —que, según Arendt, tampoco tiene fin, pues es un proceso que empieza con el nacimiento y termina con la muerte— puede estar a su altura e intentar dialogar con ella.

Así como Kant se quejaba de la propensión de los hombres a renunciar a su autonomía, a no asumir los desafíos de su condición de seres racionales, Arendt se queja de que en lugar de hacer del poder creativo de la acción un motivo de orgullo los hombres siempre han buscado sustraerse a su capacidad para la libertad. De ahí todas las estrategias para intentar reemplazar el actuar por el hacer o por convertir a la acción en un proceso que pueda ser asimilado a la lógica de la relación medios-fines. Incluso, dice, la fundación de la *polis* puede ser vista, en gran medida, como el remedio, como "la solución griega" para intentar conjurar la fragilidad humana. De ahí también, piensa Arendt, todos los intentos por "alejarse con desesperación de la esfera de los asuntos humanos", pues:

> […] los hombres tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe todo lo que hace, que siempre se hace "culpable" de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y que su significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa. (Arendt, 1998, p. 233)

De acuerdo con esto, habría una especie de paradoja de la libertad, pues la acción, que revela al agente, que lo instala (con una temporalidad distinta a la de la labor y a la del trabajo) en el mundo de la pluralidad y pone en movimiento su capacidad poiética, "parece empeñar su libertad", dice Arendt, "en el instante en que hace uso de ella" (Arendt, 1998, p. 234). Nos encontraríamos entonces, tal parece, ante una alternativa insuperable: o bien la acción está determinada, y entonces ya no será libre —porque se habrá introducido en ella una finalidad que la mantendrá atada a una cadena causal—; o, por el contrario, queda librada a la pura espontaneidad, y entonces cae en la indeterminación, carece de sentido, se hunde en la irracionalidad. Arendt busca escapar de esta alternativa, pues encuentra que, además de paralizante, conduce inexorablemente a disociar acción y libertad. ¿Cómo, entonces, preservar la relación entre libertad y acción sin que, tras la búsqueda de sentido, se abra la puerta a un determinismo radical? Precisamente eso es lo que ocurre, piensa Arendt, cuando para escapar a la "'debilidad' de la pluralidad" se identifican libertad y soberanía. Dado que es mediante la crítica de esta identificación que Arendt introduce el tema del *perdón*, conviene recordar sus palabras:

> Si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictorio con la propia condición de la pluralidad. Ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra […]. Todas las recomendaciones que la tradición ofrece para superar la condición de no-soberanía y ganar una intocable integridad de la persona humana son apenas una compensación de la intrínseca "debilidad" de la pluralidad. *Sin embargo, si dichas recomendaciones se siguieran y el intento de superar las consecuencias de la pluralidad tuviera éxito, el resultado no sería tanto el soberano dominio del yo de uno como el arbitrario dominio sobre los demás*, o, como en el estoicismo, el cambio del mundo real por otro imaginario donde los demás dejarían sencillamente de existir. (Arendt, 1998, pp. 235-236; cursivas mías)

En este corto pasaje, Arendt condensa puntos centrales de su pensamiento. Su tesis básica es que, contra todas las apariencias, la soberanía no es la expresión máxima de la libertad, sino todo lo contrario: es su negación. Y lo es porque la soberanía, al afirmar la autosuficiencia del yo (o de un yo), niega la pluralidad, que es, como ella dice, "la ley de la Tierra". Negar la pluralidad es, para Arendt, negar la condición misma de la libertad, es decir, es negar la acción, dado que solo podemos ser libres en la medida en que actuamos en un mundo común en el que somos tanto actores como espectadores. Pero la agudeza de su observación va más lejos, pues revela la íntima conexión que existe entre soberanía y dominación. En efecto, la otra cara de la voluntad de autodominio, de autosuficiencia, es la voluntad de dominio de los otros, los que no son considerados como verdaderos sujetos autónomos.

El análisis de las relaciones entre soberanía y dominación no es nuevo. Por ser muy instructivo, recordemos brevemente cómo es tratado en el contexto platónico. Nos serviremos para ello de la discusión que, en el *Gorgias*, se da entre Sócrates y Calicles.

En su defensa del *derecho del más fuerte*, Calicles se ve llevado por Sócrates a responder la pregunta de si, con respecto a sí mismos, los dominadores se dominan a sí mismos o si son dominados: "[…] ¿no es preciso dominarse a sí mismo, sino solo dominar a los demás?". A la pregunta de Calicles de qué entiende por "dominarse a sí mismo" Sócrates responde: "Bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y los deseos que le surjan". Consecuente con su posición, Calicles hace una franca defensa de la realización inmediata de los deseos como una prueba de auténtica superioridad:

> […] el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo. Pero creo yo que esto no es posible para la multitud; de ahí que, por vergüenza, censuren a tales hombres, ocultando de este modo su propia impotencia; afirman que la intemperancia es deshonrosa, como yo dije antes, y esclavizan a los hombres más capaces por naturaleza y, como ellos mismos no pueden procurarse la plena satisfacción de sus deseos, alaban la moderación y la justicia […]. (Platón, 1985, 492 a-b)

A este planteamiento Sócrates responde, como se sabe, con la metáfora del "barril sin fondo": el alma de quien no puede controlar sus deseos, sus inclinaciones inmediatas, se parece a un barril sin fondo; nunca podrá ser llenado, así como nunca será saciado quien vive atendiendo los mandatos de sus deseos; es dominado por ellos, y ¿cómo, pregunta Sócrates, podrá gobernar a los demás

quien no puede gobernarse a sí mismo? Como anota Henri Joly, para Platón el tirano es caracterizado por "personajes que representan todos el deseo del hombre y el hombre del deseo […], que encarnan simultáneamente la potencia del deseo y el deseo de la potencia". Al ser "*gobernados* por la ley del deseo y el deseo de la violencia" provocan, dice Joly, "una doble subversión de la ley por la naturaleza: en el registro de la vida y en el de la *politeia*" (Joly, 1985, p. 296).

Que coincidan en criticar la dominación no significa que Platón y Arendt lo hagan desde una posición común. Así, mientras que para Platón la política es pensada desde la ética —bajo la figura del autodominio—, y, en últimas, desde la perspectiva del hacer (con lo cual deja ver que su ruptura con la dominación no es tan radical como en un primer momento podía parecer), para Arendt, por el contrario, no es posible pensarla si no se parte del reconocimiento de la pluralidad, es decir, del reconocimiento de la igualdad y de la necesidad de actuar de los hombres. Ahora bien, si la libertad es entendida como actuar entre iguales, esto quiere decir que la política no podría ser entendida como *dominación*. En lugar de partir de la interioridad de la conciencia, Arendt piensa la política desde la conjunción entre acción, libertad, espacio público y mundo común.[1]

Las tres actividades fundamentales que cubren la *vita activa* no constituyen cada una un universo o una esfera cerrada sobre sí misma, así se pueda mostrar —como lo hizo la propia Arendt— que ciertos rasgos decisivos de la época moderna y contemporánea permiten hablar, por ejemplo, de *una sociedad de consumidores* o de *la victoria del animal laborans*. Una vida encerrada en el ciclo natural y orgánico de producción y consumo nos mantendría en el nivel de meros seres vivientes, y una vida entregada a la serie interminable medios-fines terminaría despojándonos de toda significación, por lo que se requiere que algo —que no se confunde con las actividades de la labor y del trabajo— venga, dice Arendt, a "salvar al hombre":

> Desde el punto de vista del *animal laborans*, es como un milagro que sea también un ser que conozca y habite un mundo; desde el punto de vista del *homo faber*, parece un milagro, como la revelación de la divinidad, que el significado tenga lugar en este mundo. (Arendt, 1998, p. 236)

La sobriedad y contención de Arendt no le impiden poner bajo su pluma, con evidente entusiasmo, la palabra *milagro*. La dimensión del sentido, que es la que "salva" al hombre, es una dimensión propia exclusivamente de la acción. Y a esa dimensión se abre el hombre por su capacidad de iniciar algo nuevo, es decir, por su capacidad de actuar, que es la que lo hace libre.

1 Cf., a este respecto, los esclarecedores textos de Tassin (2007) y Roviello (1987).

Si la acción escapa al control de los hombres, ¿cómo evitar la tentación de hipostasiar la soberanía —lo que nos llevaría, piensa Arendt, a destruir la trama de las relaciones humanas— y, en lugar de ello, preservar y asumir, pese a las frustraciones que producen, esas dos caras de la misma moneda que son la acción y la libertad? ¿Cómo pensar en "controlar" la acción sin negar la libertad? Tal es el desafío que asume Arendt para poder preservar, como rasgos específicos de la acción, la imprevisibilidad e irreversibilidad, sin que, no obstante, eso implique quedar sometidos a sus incontrolables efectos.

Arendt se pregunta si "la capacidad para la acción no alberga en sí ciertas potencialidades que la hacen sobrevivir a las incapacidades de la no-soberanía", y encontró que existen los que llamó "remedios inherentes a la acción" (Arendt, 1993, p. 255): el poder de perdonar y el poder de la promesa. Pero estas capacidades no podrían ser pensados como externos a la acción, porque si lo fueran esto significaría que la acción es condicionada por una potencia que la excede y la trasciende (no sería, por tanto, libre); pero además, significaría que la acción requiere ser fundamentada, lo cual, al remitir a una unidad fundante, no solo negaría la pluralidad —condición básica de la libertad y de la acción—, sino que, en particular, le abriría la puerta a la identificación entre libertad y soberanía, pues la acción no podría ser fundada y controlada sino a partir de un conocimiento que se expresa como voluntad de dominio. Por esta vía, la política y la acción no podrían ser vistas sino como formas de dominación.

¿Por qué el perdón y la promesa son remedios y remedios contra qué? Remedios, el primero, contra la irreversibilidad de la acción; y el segundo, contra la imposibilidad de predecir sus efectos. El perdón, para Arendt, "sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos 'pecados' cuelgan, como la espada de Damocles, sobre cada nueva generación"; la promesa, por su parte, "sirve —dice— para establecer en el océano de inseguridad, que es por definición el futuro, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres" (Arendt, 1998, pp. 236-7). Por un lado, se trata de *deshacer*; por el otro, por el contrario, de fundar puntos de apoyo, establecer *islas de seguridad*. Leamos de nuevo a Arendt:

> Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por así decirlo, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos; seríamos para siempre víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo. Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que solo desaparece con la luz de la

> esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple […]. Ambas facultades dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros, ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo […]. (Arendt, 1998, p. 237)

Si, por lo que respecta a la facultad de perdonar, de lo que se trata es de asegurar una liberación, entonces, por lo que a la facultad de prometer se refiere, de lo que se trata es de poder contar con una identidad. Fijados por siempre al acto cumplido, este nos determinaría como un destino; sometidos a los albures de lo imprevisible, seríamos como el corcho en el mar: no encontraríamos asidero alguno, seríamos juguetes de la acción. Pero lo más significativo de este pasaje es la insistencia de Arendt en el hecho de que el perdón y la promesa salvaguardan nuestra capacidad de actuar y, por consiguiente, nuestra inserción en la pluralidad. Es precisamente porque el perdón y la promesa pertenecen a "la condición humana de la pluralidad" que no se podría decir que Arendt incurre en una contradicción porque los haga compatibles con la imprevisibilidad y la irreversibilidad como rasgos específicos de la acción.

Además de preservar nuestra capacidad de actuar, es decir, nuestra libertad, el perdón y la promesa nos permiten escapar a la tentación de identificar soberanía y libertad, con todas las consecuencias que ello implica; en particular una, la de identificar soberanía con poder y con violencia:

> […] uno de los grandes peligros del actuar a la manera del hacer y dentro del categórico marco de medios y fines, radica en la concomitante autoprivación de los remedios solo inherentes a la acción, de manera que uno está obligado a *hacer* con los medios de violencia necesarios a toda fabricación, y también a *deshacer* lo que ha hecho como deshace un objeto fallido, por medio de la destrucción. (Arendt, 1998, p. 238)

Como se puede observar, para Arendt el perdón y la promesa, además de asegurar la libertad del actor, son un freno contra la violencia, no solamente la que ejercen los hombres contra sí mismos, sino también la que estos ejercen contra "las condiciones que les dieron vida". Este último tema es central en el pensamiento de Arendt y aparece, como se recuerda, en el apartado "Dominación total" de *Los orígenes del totalitarismo*. Allí se lee que "el peligro de las fábricas de cadáveres y de las fosas del olvido es que hoy en día, cuando la población está aumentando en todas partes y también el número de los que carecen de hogar, multitudes enteras se vuelven superfluas si seguimos pensando en el mundo en términos utilitarios" (Arendt, 1976, p. 459). La advertencia indica, entre líneas,

que el proceso que se denuncia no es irreversible, sino que, por el contrario, se puede detener, y por tanto se puede modificar su sentido.

El tema del perdón aparece, como lo reconoció Arendt, con Jesús de Nazareth, es decir, en un contexto religioso. Pero lo que a ella le interesó no fueron sus implicaciones religiosas, sino sus relaciones con la política:

> Quien descubrió el papel del perdón en los asuntos humanos fue Jesús de Nazareth. Que haya hecho ese descubrimiento en un contexto religioso, que lo haya expresado en un lenguaje religioso, no es una razón para tomarlo con menos seriedad *en un sentido estrictamente laico* […]. Ciertos aspectos de la doctrina de Jesús, que no están esencialmente ligados al mensaje cristiano y tienen, antes bien, su origen en la vida de la pequeña y muy cerrada comunidad de los discípulos inclinados a desafiar a las autoridades públicas de Israel, se cuentan sin duda entre ellas [las experiencias políticas], *aun cuando se los haya pasado por alto debido a su presunta naturaleza exclusivamente religiosa.* (Arendt, 1998, p. 238; cursivas mías)

Si bien es cierto que el perdón es "un asunto eminentemente personal (aunque no es necesario que sea individual o privado)" (Arendt, 1998, p. 241), "*resultaría muy peligroso* —advierte Arendt— *usar esta facultad en cualquier esfera que no sea la de los asuntos humanos*" (Arendt, 1998, p. 238, cursivas mías). Es evidente que el propósito de Arendt, formulado de manera explícita, es el de darle al perdón un uso "estrictamente laico", es decir, el de aplicarlo solo en la "esfera de los asuntos humanos". En otras palabras: dado que el perdón es una potencia inherente a la acción, solo en el campo de la acción puede ser plenamente entendido y utilizado, lo que es tanto como decir que solo se puede captar su alcance allí donde está en juego la posibilidad de un nuevo comienzo, es decir, donde están en juego la acción y la libertad. De ahí que Arendt cuestione la tesis, de procedencia cristiana, según la cual "solo el amor puede perdonar", pues, además de que el amor es, como afirmó, "quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas", este planteamiento llevaría a concluir, si se extraen de él todas las consecuencias, que "solo Dios tiene el poder de perdonar", con lo que se privaría al perdón de su dimensión política, es decir, que "habría que excluirlo por completo de nuestras consideraciones" (Arendt, 1998, p. 259).

El fenómeno del totalitarismo llevó a Arendt a la conclusión de que "sus acciones rompen con todas nuestras tradiciones; han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral" (Arendt, 1994, pp. 309-310). Sin embargo, esta comprobación no la condujo ni a la perplejidad ni a la resignación. Lejos de ello, y conforme a su talante, su posición fue la de que hay que comprender el totalitarismo para poderlo combatir

y destruir; comprender para luchar y no para perdonar, pues, en su opinión, "comprender todo no es perdonarlo todo". De todas formas, tuvo que enfrentar el problema de la existencia de un daño, de un mal que, por su naturaleza abrumadoramente excepcional, estaría más allá tanto del orden jurídico como de la posibilidad del perdón. Arendt escribe a Jaspers el 17 de agosto de 1946:

> Los crímenes [nazis] ya no pueden ser abordados jurídicamente, dada su monstruosidad. No hay para ellos una sanción jurídica que resulte adecuada. Sin duda es necesario ejecutar a Goering, pero ello no es en absoluto adecuado. Esto quiere decir que esa culpa, a diferencia de cualquier otra culpa criminal, supera y rompe con los órdenes jurídicos. (Arendt y Jaspers, 1995, p. 99)

Es esta comprobación la que llevó a Arendt a preguntarse si habría un límite infranqueable que situaría algunos actos más allá de lo jurídico y de la posibilidad del perdón. Es, como se sabe, el fenómeno que quiso explicar apelando a la noción de *mal radical*.[2]

Lo que habría que subrayar en este contexto, pienso, es que Arendt, en el momento mismo en que enfrenta la pregunta por el mal absoluto, no pierde de vista, ni por un instante, la perspectiva de la utilización política del perdón. En efecto, ella considera que si prestamos una atención privilegiada, o exclusiva, al problema de los límites del perdón, podemos terminar entregados a consideraciones que "*trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano*", es decir, que podemos permanecer en un terreno en el que "*nos desposeen de todo poder*" (Arendt, 1998, p. 241; cursivas mías). Este despojo al que se refiere Arendt no es otro que el de la facultad de iniciar o de reiniciar algo nuevo, o sea el despojo de la facultad de ser libres mediante la acción.

Margaret Canovan ha llamado la atención, a propósito de Arendt, sobre el papel central que cumple la acción, entendida esta vez como interrupción: "No estamos *obligados* a aceptar, menos a seguir, los procesos destructores que […] hemos desencadenado: acuerdos políticos *pueden* elevar barricadas en su camino…" (Canovan, 2001, pp. 120-121). Hay que levantar esas barricadas por respeto a las víctimas, para defender su memoria; y el respeto es precisamente, para Arendt, "la consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo"; una consideración que —no hay que ol-

2 No está dentro de los propósitos de esta comunicación abordar este complejo tema ni explorar la forma como Arendt pensó, por ejemplo, las relaciones entre perdón y justicia, o entre castigo y venganza; así como tampoco puede entrar a cotejar su idea del perdón con la de otros autores representativos como Jankélévitch, Derrida o Lévinas.

vidarlo— es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que admiremos grandemente (Arendt, 1998, p. 243).

Bibliografía

Arendt, H. (1976). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York, NY: Harvest Book.

Arendt, H. (1994). Understanding and Politics: The Difficulties of Understanding. En *Essays in Understanding 1930-1954* (pp. 309-310). Nueva York, NY: Schocken.

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.

Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Arendt, H. y Jaspers, K. (1995). *Correspondance 1926-1969*. París, Francia: Payot.

Canovan, M. (2001). Arrêter l'escalator. Arendt et l'action comme interruption. En E. Tassin (ed.), *Hannah Arendt. L'humaine condition politique* (pp. 120-121). París, Francia: L'Harmattan.

Joly, H. (1985). *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis.* París, Francia: Vrin.

Platón. (1985). *Gorgias*. Madrid, España: Gredos.

Roviello, A. M. (1987). *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruselas, Bélgica: OUSIA.

Tassin, E. (2007). El pueblo no quiere. *Al Margen*, 21-22, 106-109.

9

¿Cómo fundar una comunidad después del crimen?

Una reflexión sobre el carácter político del perdón y la reconciliación a la luz de los Juicios a las Juntas en Argentina y de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica

Claudia Hilb*

¿Cómo fundar una comunidad después del crimen? Esta pregunta, que da título al presente ensayo, es ante todo el cuestionamiento que me ha conducido, ya desde hace un tiempo, a interesarme por la contrastación de los modos disímiles, y ambos ejemplares, en que, en Argentina desde 1983 y en Sudáfrica desde 1994,[1] se tramitó la salida de regímenes de terror y se sentaron los cimientos de los "nuevos comienzos" en una y otra comunidad política. En Argentina, podemos decir de manera muy simplificada, se optó por la *justicia* —y no es casual que los hitos de este proceso sean hitos jurídicos—, empezando por el Juicio a las Juntas, que condenó en 1985 a los principales actores de la Dictadura de 1976-1983; continuando con las Leyes de punto final y obediencia debida, con la Ley de amnistía de 1990 y con la declaración de nulidad de estas últimas tres leyes en 2004. En Sudáfrica, diremos de modo igualmente simplificado, se optó por la *verdad*, más precisamente por una amnistía asentada en la exposición de la

* Investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires/Conicet.

1 En 1990 fue liberado de prisión Nelson Mandela, principal dirigente del African National Congress (ANC), y esta organización fue legalizada. En un tenso proceso de negociación, puntuado por la violencia, se arribó finalmente a las primeras elecciones libres en 1994, las cuales ungieron presidente al propio Mandela, y a la conformación de la Comisión de Verdad y Reconciliación en 1995.

verdad, y no es casual que la comisión que desde 1995 llevó a cabo ese proceso recibiera el nombre de Comisión de Verdad y Reconciliación.

Ahora bien, mi interés en la contrastación entre el ejemplo sudafricano y el ejemplo argentino tuvo y tiene un foco bastante preciso: ese foco es mi interrogación acerca de los motivos por los cuales en Argentina ha sido casi imposible para los represores estatales, pero también para quienes formaron parte de las fuerzas insurreccionales, entre quienes se contó la mayor parte de víctimas del terror desatado por la Dictadura en 1976, revisar su propia acción y su propia responsabilidad en la ejecución o en el advenimiento de ese terror. Esa interrogación me llevó a interesarme por la solución sudafricana, tan disímil de la argentina en este plano. En la contraposición de uno y otro caso volví a encontrarme con preguntas que creí que la obra de Arendt podía ayudarme a esclarecer: preguntas acerca del carácter político del perdón, de la responsabilidad, de la reconciliación; preguntas acerca de la relación entre el pensar y el arrepentimiento; entre el mal y la ausencia del pensar.

Mi contribución constará entonces de dos partes. En la primera intentaré sacar algunas conclusiones a partir de la lectura de Arendt, en particular acerca de las nociones a las que aludí arriba: *perdón*, *arrepentimiento*, *responsabilidad*. En la segunda procuraré poner a la vista algunas diferencias significativas entre las escenas sobre las que se erigen los nuevos comienzos en Argentina y Sudáfrica, a fin de poder, a partir de allí y con el auxilio de los conceptos arendtianos desempolvados en la primera parte, avanzar en la comprensión del modo en que la cristalización de la puesta en escena del nuevo comienzo en Argentina pudo, no obstante sus enormes virtudes originarias, contribuir a la dificultad de los distintos actores de poner bajo interrogación su propia participación en aquel proceso.

Entonces, para observar de qué manera se despliega en el pensamiento de Arendt la cuestión del perdón y su relación con la reconciliación es preciso notar, en primer lugar, cómo la concepción del *perdón* parece modificarse a lo largo de su obra, en particular desde la connotación antipolítica que este parece tener en los cuadernos de 1950 hasta su especificidad propiamente política en *La condición humana* (CH).

En efecto, en las anotaciones que realiza Arendt en su *Diario filosófico* (DF) en 1950, podemos observar que el perdón aparece bajo tres figuras. En primera instancia Arendt parece en realidad proponer una sola, para desecharla radicalmente como no concerniente a los asuntos humanos: se trata del perdón que describe allí como "quitar el peso de las espaldas", ese perdón que no se da entre iguales, sino solo "entre quienes están separados cualitativamente" (Arendt, 2006, p. 3). El perdón, escribe Arendt de manera taxativa, destruye radicalmente la igualdad, y con ello el fundamento de las relaciones humanas —después del perdón, destruida la igualdad, ya no puede haber relación posible—. No habría

entonces, propiamente, perdón entre hombres iguales; el perdón es siempre, necesariamente, vertical, y no hay relación vertical entre iguales. O también, dice Arendt, el perdón es solo un suceso aparente en el que alguien se asume como superior y otro exige algo que los hombres no pueden otorgarse y quitarse entre ellos.

Junto a esta anotación contundente —el perdón entre hombres es solo un suceso aparente— vemos mencionadas en esas mismas páginas otras dos formas de pensar el perdón. Por un lado, la del concepto religioso del perdón, donde encontramos restituida una igualdad —todos somos pecadores, todos podríamos haberlo hecho— pero una igualdad sostenida en una solidaridad negativa (así la denomina Arendt), que brota del concepto de *pecado original*. Quien perdona renuncia a vengarse, porque siendo él también un pecador, podría haber hecho igual; quien se venga demuestra, al vengarse, que puede hacer igual. En la falta los hombres se reconocen unos a otros como pecadores, sometidos a una verticalidad común. Es decir, no se trataría aquí tampoco, propiamente, de un perdón entre hombres, sino de un reconocimiento por parte de quien perdona de su propia condición de pecador, de una igualdad en la culpabilidad vertical.

Encontramos mencionada a su vez una tercera forma de perdón; parafraseando a Nietzsche, Arendt anota: "El perdón entre hombres no puede significar otra cosa que: renunciar a vengarse, callar y pasar de largo; y de suyo, eso significa despedirse" (Arendt, 2006, p. 3). Callar y pasar de largo, despedirse, esta forma de perdón, la única forma de perdón humano —humano por horizontal— es, advierte Arendt, como notamos, también la sanción de la imposibilidad de toda relación, es despedida: "donde no se puede continuar amando", dice la frase de Nietzsche, "se debe pasar de largo". Si nos atenemos a las anotaciones de Arendt en los cuadernos de 1950, observamos que, de cualquiera de estas maneras en que lo consideremos, el perdón no posee para Arendt ninguna pertinencia para pensar los asuntos políticos.

Es interesante señalar que la reconciliación aparece en esa misma entrada del DF como lo opuesto del perdón; y muy precisamente, como lo opuesto a lo que Arendt, según señalábamos, recién considera la única forma del perdón entre hombres, es decir, el perdón entendido como "pasar de largo" (lo opuesto al perdón del pecador, notábamos, es la venganza: yo también puedo hacer el mal). La reconciliación no pasa de largo, no se despide, sino que acoge lo dado como dado. Tampoco desliga al otro del peso de su carga —no podría hacerlo porque no hay perdón entre hombres—, sino que "pone voluntariamente sobre sus espaldas el peso que el otro, de todos modos lleva" (Arendt, 2006, p. 4). Sin despedirse —es decir, sin poner fin a la relación— y sin descargar al otro de su peso, la reconciliación reestablece la igualdad. La reconciliación reestablece una solidaridad entre hombres que actúan, pero no se trata de la solidaridad que hace de premisa a la común condición de pecadores, sino de una solidaridad

que es el producto del reconocimiento de los avatares indeseables de la acción de hombres que no son injustos, pero que cometen injusticias.

Pero ¿qué entiende Arendt aquí, más precisamente, por reconciliarse o, como también dice, por avenirse con la misión que nos llega, avenirse con uno mismo? En "Comprensión y política" (CP) (Arendt, 1953) encontraremos más sistematizadas aquellas primeras anotaciones y otras que, sobre el mismo tema, inscribe entonces en el DF. La reconciliación, dice allí, es indisociable de la comprensión; nos reconciliamos con el mundo por medio de la comprensión. La *comprensión*, leemos en el cuaderno XIII (reflexión 39), también de 1953, "es la otra cara de la acción, la actividad que la acompaña, a través de la cual me reconcilio constantemente con el mundo común […]. Comprender es reconciliarse en acto" (Arendt, 2006, p. 36). Comprender es el modo en que, en cuanto ser particular, me reconcilio con lo común; es como encuentro mi lugar en ese mundo común. La conexión entre mi ser particular y el mundo común, advierte Arendt, puede darse bajo la forma de la aceptación, y entonces, bajo la forma de la comprensión y la reconciliación; o bajo la forma de la negación, y entonces, como rebelión y tiranía.

En esa misma entrada del cuaderno nos topamos, para diferenciarla de la comprensión, con una nueva mención del perdón, que se ha distanciado de su connotación antipolítica de 1950 y que anticipa ahora lo que Arendt afirmará en CH: el perdón, escribe en 1953, es una de las más altas capacidades humanas que se propone lo aparentemente imposible, deshacer lo hecho, acción singular que concluye en un acto singular, que logra introducir un nuevo comienzo donde todo parecía haber concluido. La comprensión, en cambio, es interminable, no puntual, y no produce resultados finales; o también, la comprensión es la forma específicamente humana de estar vivo (Arendt, 1953, p. 377). Comprender no es perdonar, Arendt lo dice explícitamente; pero perdonar tampoco es ya lo opuesto a la reconciliación, tampoco es ya "pasar de largo y despedirse". El perdón, nos es posible interpretar, es esa capacidad humana, esa acción aparentemente imposible, al alcance de quienes comprenden y, comprendiendo, pueden reconciliarse con el mundo, y entonces, eventualmente, perdonar (Arendt, 1953, p. 391). Hemos de guardar esta referencia al perdón en memoria; volveremos sobre ella.

No digo nada nuevo si digo que en CP encontramos los primeros esbozos de lo que luego Arendt pensará largamente bajo la forma de las capacidades del espíritu, en particular del *pensar* y del *juzgar*. Ante la defección de la moralidad y el sentido común, Arendt encontrará en la capacidad de comenzar aquello que nos permite no desesperar: un ser cuya esencia es comenzar, dirá, puede hallar suficiente origen en sí mismo para comprender y juzgar sin categorías preconcebidas o reglas morales consuetudinarias (Arendt, 1953, p. 391). Frente a la defección de la moralidad, frente a la pérdida de las categorías con las que juzgábamos el bien y el mal, frente al advenimiento de aquello ante lo cual solo

podemos decir "esto no debería haber ocurrido nunca", en nuestra capacidad de pensar sin categorías preestablecidas, de juzgar sin reglas bajo las cuales subsumir nuestros juicios, se actualiza la posibilidad de comprender lo que ha sucedido y, de ese modo, de volver a encontrar sentido al mundo, de reconciliarnos con él, de habitarlo. Esta capacidad de pensar sin barandas, sin otra orientación que nuestra propia capacidad de comprender y juzgar, nos abre el camino a nuestra reconciliación con el mundo.

Pero la identificación de esta capacidad de pensar no solo nos provee la llave para comprender *qué sucedió*; nos provee asimismo las claves para comprender *cómo pudo suceder aquello que sucedió y no debió haber sucedido*. La identificación de esta capacidad nos abre también las puertas para comprender la tremenda banalidad del mal, que se asienta en la ausencia de esta capacidad, en la defección de la capacidad de juzgar por sí mismos de quienes estuvieron dispuestos a abandonar sus reglas morales consuetudinarias de un día para el otro, para adoptar sin solución de continuidad las nuevas reglas —las nuevas reglas criminales— que les fueron ofrecidas como sustituto. Así como la comprensión, el pensar sin conceptos bajo los cuales subsumir lo que hemos de comprender, nos permite reconciliarnos con el mundo, así también esa comprensión nos permite acceder a la posibilidad (y al sentido) de la ausencia de la disposición a pensar, a juzgar por sí mismo, y nos brinda con ello la clave de aquello que intentamos comprender, de comprender qué sucedió, y cómo pudo suceder. Así, enfrentados a la extraordinaria rapidez con que una buena parte de la población alemana pudo despojarse de sus reglas morales consuetudinarias para adscribir a un nuevo conjunto de reglas morales sostenidas en la voluntad criminal del Führer, comprendemos que en última instancia no hay otro resguardo para la moralidad, para la disposición a distinguir el bien del mal, que nuestra propia capacidad de pensar y juzgar.

La in-capacidad de pensar, la renuncia a pensar por sí mismo ejemplificada para Arendt de manera singular en la figura de Eichmann, de este individuo convencido de haber actuado según las normas, que habla por clichés dando muestras de su absoluta carencia de la capacidad de imaginar y de pensar,[2] ha de permitirnos proponer una nueva vuelta sobre el perdón, al que retornaremos ahora por la vía de la conciencia y el arrepentimiento. En las conferencias de 1965 y 1966 reunidas bajo el título de "Algunas cuestiones de filosofía moral", y

2 En *Eichmann in Jerusalem* (EJ) Arendt vuelve en repetidas oportunidades sobre la tendencia de Eichmann a expresarse con clichés o frases hechas (cf. Arendt, 1982). Años antes, en marzo de 1953, a propósito del desamparo en que se encuentran los hombres incapaces de hacer el esfuerzo de imaginación que exige comprender por fuera del "sentido común", anotaba en su *Diario*: "Uno de los síntomas de ese desamparo en los hombres corrientes es que hablan en *clichés*" (Arendt, 2006, p. 307).

en el artículo "El pensar y las reflexiones morales", publicado en 1971, hallamos en efecto el hilo que liga el pensar al remordimiento y la *ausencia* del pensar al silenciamiento de la conciencia —a la ausencia de remordimiento—.[3] Permítanme una larga cita, que dada su claridad prefiero reproducir *in extenso*. En "Algunas cuestiones de filosofía moral" Arendt dice:

> El pensamiento como actividad puede darse a partir de cualquier hecho, está presente cuando yo, tras observar un incidente en la calle o verme implicado en cualquier acontecimiento, empiezo a reflexionar sobre lo ocurrido, contándomelo a mí mismo como una especie de historia, preparándola de este modo para su ulterior comunicación a otros, etcétera. Esto mismo es más verdad, aún, por supuesto, si el tema de mi reflexión silenciosa resulta ser algo que he hecho yo mismo. Obrar mal significa malograr esta capacidad; la manera más segura para el criminal de no ser nunca descubierto y olvidar el castigo es olvidar lo que ha hecho y no volver a pensar en ello nunca más. Por la misma razón podemos decir que el remordimiento consiste ante todo en no olvidar lo que uno ha hecho. *Nadie puede recordar lo que no ha pensado a fondo mediante la conversación consigo mismo al respecto.* (2003, pp. 93-94; cursivas mías)

Dicho de otro modo, la ausencia de la capacidad de pensar, que ya en ese texto toma para Arendt la forma de la capacidad de entrar en diálogo con uno mismo, protege al criminal de ser descubierto por él mismo. No hay remordimiento porque no hay reflexión silenciosa sobre lo que he hecho, porque no hay trabajo de la conciencia, diálogo del dos-en-uno de la conciencia. El criminal más terrible no es el malvado de la literatura, acosado por los fantasmas de su conciencia —quien se siente acosado precisamente porque no ha perdido la capacidad de pensar acerca del mal que ha hecho—. El criminal más terrible es aquel que, privado de la disposición a pensar, no es propiamente una persona, si entendemos con Arendt que es bajo la forma del pensar y el recordar que los seres humanos somos propiamente personas, que echamos raíces, ocupamos un lugar en el mundo, nos relacionamos con nosotros mismos y, a fin de poder vivir con nosotros mismos, nos ponemos límites a lo que estamos dispuestos a hacer (Arendt, 2003, p. 100).[4] El criminal más terrible es aquel que, carente de

3 "Some Questions of Moral Philosophy" (Algunas cuestiones de filosofía moral) es el texto, editado por Jerome Kohn, de dos cursos dictados por Arendt en 1965 y 1966 en la New School of Social Reserach de Nueva York y en la Universidad de Chicago, respectivamente. Ese texto, al igual que la conferencia "Thinking and Moral Considerations" (El pensar y las reflexiones morales), están incluidos en Arendt (2003); edición en español: Arendt (2007).

4 Respecto de la significativa distinción entre la *persona*, que se constituye en el proceso "enraizador" del pensar que actualiza la diferencia humana específica de la palabra, y el ser humano,

la imaginación que requiere el pensar, no sufre de remordimientos porque ha acallado el diálogo consigo mismo, porque ha anulado la pluralidad del dos-en-uno en su seno.

Asidos a esta figura del remordimiento retornemos entonces, como prometido, al perdón, tal como aparecía en el célebre apartado del capítulo V de CH. Sabemos que el perdón adquiere en esos párrafos una connotación claramente política y plural: perdón y promesa pertenecen al ámbito de la acción, de la capacidad del hombre de actuar. Estos dos se dan *entre* los hombres, dependen de la pluralidad, de la presencia y acción de otros, y permiten redimir a la acción de su fragilidad, de su carácter irreversible e impredecible. En razón de su pluralidad inherente, el perdón se distingue claramente, en cuanto a su rol político, de los estándares morales que se orientan por los principios de mi actitud hacia mí mismo: contrastado con estos estándares, escribe Arendt, "el código moral que se desprende de las facultades de perdonar y hacer promesas descansa en experiencias que nadie puede tener consigo mismo sino que, por el contrario, están enteramente basadas en la presencia de otros" (Arendt, 1958, p. 238). En otras palabras: la posibilidad de perdonarme a mí mismo depende, es tributaria, de los modos plurales, públicos del perdonar. Como la promesa, el perdón entre los hombres está anclado en la pluralidad, en el ser-entre unos con otros, en la común aceptación de que los enormes riesgos de la acción —de su imprevisibilidad, de su irreversibilidad— en un mundo común solo pueden ser mitigados mediante la disposición a perdonar y ser perdonado, de prometer y hacer promesas. Esa disposición a perdonar es la disposición a perdonar el *qué* se hizo en beneficio del *quién*; es la disposición de poner fin, por medio de lo inesperado del perdón, a los efectos perniciosos de la acción de aquel "que no sabía lo que hacía": es la disposición a reconocer en el otro a un *quién* que vale más que las consecuencias del acto que provocó, de un *quién* que merece poder ser desligado por nosotros del *qué* de su acción particular, de ese *qué* atrapado en las redes de la imprevisibilidad e irreversibilidad de la acción en un mundo plural. Arendt dice:

> En los asuntos comunes, la transgresión es algo de todos los días que se halla en la naturaleza misma de la acción, que constantemente establece nuevas relaciones en una red de relaciones, y que precisa de perdón, del

---

"en este proceso de pensamiento […] me constituyo a mí mismo como persona y permaneceré uno en la medida en que sea capaz de esa constitución una y otra vez […]. Cuando se perdona es la persona, no el delito, lo que queda perdonado. En el mal que carece de raíces [*rootless*] no queda persona alguna a la que poder siquiera perdonar" (Arendt, 2003, p. 95). La edición en castellano contiene un error significativo al traducir *rootless* en esta frase por "radical", cuando claramente significa lo contrario: sin raíces —sin las raíces provistas por el pensar—, o también en este contexto, banal.

> dejar de lado, para permitir que la vida siga adelante, liberando constantemente a los hombres de lo que han hecho sin saberlo. (Arendt, 1958, p. 240)

Solo así podrán los hombres, podremos los hombres y mujeres, seguir siendo agentes libres. Pero este modo de disponer la escena del perdón significa también que no todo mal es perdonable: no lo es el mal hecho a propósito, el de quien sí sabía lo que hacía y no se arrepiente de haberlo hecho —pero ese mal es raro, dice Arendt (1958, p. 240)—; y no lo es tampoco, agrega Arendt, el "mal radical", aquel sobre el cual, nos dice en 1958, sabemos tan poco. Algo más sabemos, con ella, en 1966: el mal radical, habíamos concluido antes, es aquel que no conoce tampoco el remordimiento porque elude su misma posibilidad. El mal radical es el mal realizado por hombres incapaces de pluralidad, incapaces de vivir propiamente en el mundo, incapaces de vivir bajo la forma de esa moralidad que surge "directamente de la voluntad de vivir unos con otros en el modo de la acción y la palabra", como son también incapaces de vivir propiamente con ellos mismos bajo la forma del diálogo silencioso del dos-en-uno. Respecto de esos hombres, dirá Arendt, "solo podemos repetir con Jesús: sería mejor para él que le colgaran una piedra alrededor del cuello y lo arrojaran al mar" (Arendt, 1958, p. 241). Asimismo, dirá en sus propios términos, en la conclusión a su libro sobre Eichmann, "que ninguna persona, ningún ser humano, puede desear compartir el planeta con él" (Arendt, 1982, p. 279). Como el mal hecho a propósito que no conoce el arrepentimiento, el mal radical cometido por el hombre banal que no conoce el remordimiento es también imperdonable.

Es tiempo de recoger los hilos del argumento. Habíamos partido de una apreciación antipolítica del perdón en los cuadernos de 1950, y hemos arribado a una afirmación del carácter propiamente político de la capacidad de perdonar, pero también, a la posibilidad de determinar mejor lo perdonable, en su distinción de lo imperdonable. Lo imperdonable ha quedado asociado a un agente que desconoce el arrepentimiento y el remordimiento. Esto es, que o bien es auténticamente malvado —aunque pueda ser consciente del mal hecho adrede, e incluso, cual personaje shakespeareano, estar acosado por el remordimiento, no se arrepiente de él—, o bien, incapaz de pluralidad, ha obturado incluso su capacidad de pensar, de entrar en diálogo consigo mismo, de modo tal que ha logrado escapar de la voz de su conciencia, que emana del diálogo del dos-en-uno del pensar. Este último es, claro está, el agente banal del mal radical.[5] Frente a ello, el perdón que se despliega sobre la escena de la pluralidad de la acción de

5 Con esta expresión soy consciente de estar ejerciendo una torsión sobre algunos términos utilizados por Arendt. Entiendo, en efecto, que no existe necesariamente contradicción entre la afirmación temprana de la radicalidad del mal, que refiere a la puesta en obra de la aniquilación

los hombres, entre los hombres, involucra a actores que se reconocen como tales, y que hallan en la posibilidad del perdón —de perdonar y ser perdonados— el reconocimiento a la vez de su cualidad de actores, de iniciadores, y de las fragilidades a las que esta condición los expone. El perdón es posible *entre* actores de la escena plural. Y si el auténtico malvado tal vez sea, propiamente, un actor, aun perverso, de esta escena, no lo es en cambio el banal funcionario del mal radical. Si el primero no ha de ser perdonado es porque, aun si lo consideramos un actor (del mismo modo en que podemos pensar que para Arendt actúa, cambiando el mundo, el mentiroso), su acción malvada no entra, propiamente, en aquello que —debido a las fragilidades de la acción— el perdón ha venido a perdonar. Dicho de otro modo: el malvado que no se arrepiente demuestra su conformidad con el resultado de su accionar; el resultado de su acción debe ser considerado como un producto deliberado y no como el efecto del carácter indeterminado de la acción. Esto es, el perdón no tiene nada que decir aquí. Si el segundo, en cambio, el banal funcionario del mal radical no es susceptible de ser perdonado —estamos, claro, hablando del perdón entre los hombres— es porque no puede, propiamente, ser considerado un actor: en su incapacidad de pensar por sí mismo, que se prolonga en su incapacidad de arrepentirse, ha demostrado ser incapaz de insertarse en el mundo común por medio de la acción libre y la palabra, de pertenecer al ámbito plural de la coexistencia de los hombres en cuanto actores.

Si aceptamos, entonces, las conclusiones a las que nos ha inclinado el recorrido hecho hasta aquí, deberemos decir que solo quienes "no saben lo que hacen" porque las consecuencias de sus actos exceden a su capacidad de dominarlos, y de quienes podemos pensar que, puestos ante estas consecuencias, querrían poder deshacerlas, solo ellos son susceptibles de ser perdonados, solo en ellos podemos decir que el *quién* tiene primacía sobre el *qué*, o que el *qué* es perdonado por mor del *quién*. Solo ellos, pero también todos ellos, o sea todos nosotros, que somos aquellos actores para quienes "la transgresión es una cosa de todos los días puesto que se halla en la naturaleza misma de la acción" (Arendt, 1958, p. 240). Así, la disposición al "querer que aquello que resultó de nuestra acción no hubiera sucedido", en otras palabras la disposición al arrepentimiento, parece indisociable de la posibilidad del perdón entre los hombres, o por lo menos del perdón considerado políticamente como una facultad de estabilización del mundo de la acción de y entre los hombres. Es en nuestra condición de actores, en nuestra apertura a la pluralidad, que somos capaces de perdonar y también, que somos capaces de arrepentirnos. En las palabras de Arendt, arriba citadas,

---

de la humanidad del hombre, y la afirmación de la banalidad del mal, que refiere a la ausencia de una 'intención diabólica' en los agentes que la llevan a cabo.

"el código moral que se desprende de las facultades de perdonar y hacer promesas descansa en experiencias que nadie puede tener consigo mismo sino que, por el contrario, están enteramente basadas en la presencia de otros". El perdón, siempre imprevisible, siempre inesperado, está inscripto en la pluralidad. Y la pluralidad, que es la ley de la tierra, es la condición de posibilidad de mi arrepentimiento singular.[6]

Es hora de retornar a mi promesa inicial: la de centrar mi mirada en las diferencias que separan a dos casos absolutamente ejemplares de "nuevos comienzos": los de Argentina a partir del Juicio a las Juntas militares de 1985 y Sudáfrica a partir de la labor de la Comisión de Verdad y Reconciliación creada en 1995. El centro de mi mirada estará puesto en los modos radicalmente diferentes como en una y otra situación se ha hecho frente a la cuestión de la posibilidad de poner fin a lo que sucedió y de inaugurar una nueva historia. Esos modos radicalmente diferentes se dejan leer productivamente —tal es mi hipótesis, y de allí, entonces, mi interés en el desarrollo arendtiano precedente— en el lugar que una y otra escena disponen para la palabra respecto de "aquello que pasó", y muy particularmente para la palabra de los victimarios. La diferencia, lo señalaba al principio de mi intervención, se lee ya de entrada: en un caso hablamos de juicios y justicia; en el otro, de verdad y reconciliación. Es probable que en

6 Si esto es así, podemos a la vez aceptar y desechar la crítica que Jacques Derrida eleva al perdón tal como este es tratado por Arendt. El perdón en Arendt perdonaría, dice Derrida, no a quien ha cometido la acción sino a uno que ya es otro, que es quien se arrepiente de ella (cf. Derrida, diciembre, 1999). Podríamos decir: para que haya perdón, en el sentido propiamente político que Arendt le acuerda, este debe darse entre personas de quienes *podemos pensar* que, una vez realizada la acción y a la vista de sus consecuencias, son *otras* que las que eran al momento de realizarla. Es decir, de las que podemos pensar que no volverían a hacerlo. Estamos aquí probablemente más cerca de Ricoeur: en la disociación entre el acto y el actor se manifestaría "un acto de fe, un crédito acordado a los recursos de regeneración del sí mismo" (Ricoeur, 2000, p. 638). En palabras de Arendt, el *quién* tiene primacía sobre el *qué*. El perdón es irrupción, es creación, es donación. Pero esta irrupción, esta donación, solo sucede entre actores, o solo es políticamente pertinente allí donde sucede entre actores, igualados en la escena pública; o allí donde, en él, se restituye la igualdad y por ende la capacidad de actuar. En cierto modo, nos hallamos en presencia de una forma secularizada del perdón religioso que Arendt desechaba en su DF en 1950; pero la igualdad entre los hombres ya no tiene la forma de la solidadaridad negativa de los pecadores, sino del co-reconocimiento de los actores; y la irrupción del perdón, aun manteniendo su condición milagrosa, imprevisible, corresponde ahora a la capacidad milagrosa del comienzo anclado en la condición humana. No hay, no parece haber en ello (*contra* Derrida), una economía del perdón. Nuevamente, Arendt parece más cercana a Ricoeur: el círculo paradójico del perdón, señala este, no es lo mismo que una transacción. Así como la contracara existencial del perdón —es decir, el arrepentimiento— está de alguna manera implicada en el don —del perdón—, al mismo tiempo la precedencia del don —el perdón— es reconocida en el interior mismo del gesto de arrepentimiento; lo que no es muy distinto que decir que el carácter público del perdón, que se inscribe como posibilidad permanente de la pluralidad de los asuntos humanos, precede al gesto particular, puntual, del arrepentimiento.

un caso —el de Argentina— la resolución haya pagado un precio en verdad; es probable que en otro caso —el de Sudáfrica— se haya pagado un precio en justicia. Es seguro que uno y otro caso han dado lugar a formas distintas de construir tanto la memoria del pasado como la proyección del futuro. De eso quiero ocuparme ahora.[7]

No podré entrar en los detalles de ambos procesos, diré solo lo necesario para desplegar mi argumento. En Argentina, la escenificación de la ruptura con el pasado de terror instaurado por la Junta Militar se consolidó alrededor del juzgamiento de las cúpulas militares. Apenas asumió el gobierno en 1983, el presidente Alfonsín ordenó la conformación de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep), compuesta por prestigiosas personalidades del mundo académico y cultural de Argentina. En apenas nueve meses la Conadep reunió testimonios sobre casi nueve mil desapariciones,[8] sobre la organización de los campos de concentración, sobre el modo operativo de la política de desaparición, tortura y asesinato.[9] El trabajo de la Conadep, plasmado en el informe *Nunca más*, constituyó el insumo fundamental de la Fiscalía en el Juicio a las Juntas, que tomó de la labor de aquella comisión 709 casos sobre los que asentó la acusación contra los nueve comandantes de las Fuerzas Armadas que integraron las tres juntas de gobierno que gobernaron el país entre 1976 y 1983[10] (Fernández, 2009, p. 300). El trabajo de la Conadep proveyó, asimismo, a la sociedad argentina un relato sobrio y estremecedor del nivel de horror y barbarie alcanzado por la Dictadura del Proceso.[11] Sostenida en la evidencia facilitada por la investigación de la Conadep, y en el relato escalofriante de las víctimas, la realización del histórico Juicio a las Juntas culminó en la condena a prisión perpetua de dos de los nueve inculpados, condenas menores para otros tres, y la absolución de cuatro de ellos.[12] A ese juicio seminal le seguirían, en los

7 En lo que sigue retomo parcialmente algunas afirmaciones realizadas en mi artículo "La virtud de la justicia, y su precio en verdad. Una reflexión sobre los Juicios a las Juntas en Argentina, a la luz de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica" (2010, en prensa).

8 Más exactamente, 8961 (cf. Crenzel, 2008, p. 115).

9 Cf. Fernández (2009), especialmente caps. 16-18. El tiempo de seis meses acordado originariamente a la Conadep, del 22 de diciembre de 1983 al 24 de junio de 1984, fue extendido tres meses más por demanda de esta comisión. El 20 de septiembre de 1984 Ernesto Sábato, presidente de la Conadep, entregó formalmente el informe al presidente Alfonsín (cf. Crenzel, 2008).

10 De estos 709 casos presentados, indica Fernández Meijide, el tribunal decidió analizar 280. Crenzel (2008) da la cifra de 711 casos. La acusación de la Fiscalía se proponía demostrar la responsabilidad directa de los comandantes en los casos presentados (cf. Nino, 1997, pp. 136 y ss).

11 La primera edición de cuarenta mil ejemplares del *Nunca más*, publicada en noviembre de 1984, se agotó en dos días. Desde entonces hasta noviembre de 2007 se publicaron más de quinientos mil ejemplares (cf. Crenzel, 2008, p. 131).

12 Los comandantes en jefe del Ejército y de la Armada, Jorge Videla y Eduardo Massera, integrantes de la Primera Junta Militar, fueron condenados a prisión perpetua; el Brigadier Agosti,

veinte años siguientes, diferentes hitos, todos ellos jurídicos: leyes de punto final y obediencia debida, indultos y, por fin, declaración de la nulidad de las leyes de perdón y reapertura de los juicios.

En el Juicio de 1985 no hubo casi, como no lo hubo tampoco antes y como no lo habría después (salvo escasísimas excepciones, sobre las que volveré), voces que desde el campo de los perpetradores contribuyeran, con su relato, al esclarecimiento de lo sucedido.[13] Pero esas voces no eran necesarias para condenar, ni social, ni jurídicamente, a los principales responsables del terror estatal: en las voces de las víctimas y de los representantes del Estado de Derecho, el *Nunca más* y el Juicio habían logrado establecer inequívocamente una verdad suficiente —la acción criminal sin precedentes de la Dictadura del Proceso, la política de desapariciones masivas, la tortura sistemática, el robo de niños nacidos en cautiverio— como para enjuiciar a sus principales responsables.

Del todo diferente, sabemos, fue la operatoria elegida en Sudáfrica. La Comisión de Verdad y Reconciliación tuvo por tarea escuchar a víctimas y victimarios de actos horrendos contra los derechos humanos. Aquellas víctimas de abusos que así lo demandaran serían escuchadas por la Comisión de Verdad y Reconciliación y podrían obtener reparación; aquellos perpetradores que, de manera voluntaria, solicitaran dentro de un plazo establecido exponer sus crímenes ante dicha comisión, serían amnistiados en caso de poder proceder a la "plena exposición" de sus crímenes, siempre y cuando pudieran demostrar que estos estaban "asociados a un objetivo político".[14] Ningún criminal podía saber con seguridad, a priori, si su nombre sería evocado en una denuncia. Quien no solicitara la amnistía y fuera posteriormente inculpado por una denuncia, o quien la solicitara y no procediera a lo que, a juicio de la Comisión, era un relato exhaustivo, proseguiría el camino de la justicia ordinaria. Si se la puede resumir en una frase, puede decirse que la solución inédita a la que se arribó en

---

comandante de la Fuerza Aérea e integrante de esa misma junta recibió una condena de cuatro años y medio. Todos ellos fueron asimismo inhabilitados para el ejercicio de toda función pública. También fueron condenados e inhabilitados para toda función pública el general Viola (diecisiete años) y el almirante Lambruschini (ocho años), dos de los tres integrantes de la Segunda Junta; y resultaron absueltos el brigadier Grafigna (Fuerza Aérea, Segunda Junta), Galtieri, Anaya y Lami Dozo (Tercera Junta). Tras apelación, la Corte Suprema redujo posteriormente ligeramente las condenas de Viola y Agosti.

13 Nino (1997) releva con razón este hecho, sobre todo en circunstancias en que, en 1984 o 1985, los periódicos habrían estado dispuestos a retribuir generosamente tales confesiones.

14 La Comisión de Verdad y Reconciliación seleccionó una parte de las denuncias para su tratamiento oral. La expresión utilizada para la "plena exposición" de los hechos es *full disclosure*. En cuanto al objetivo político, debía demostrarse que no había sido una iniciativa particular del demandante, sino que respondía a lo que podía interpretarse la política de algún grupo, y no debía a su vez estar acompañado de ninguna ganancia personal (robo, etcétera).

Sudáfrica redundó en que los principales interesados en decir la verdad serían los propios criminales.

Durante 1888 días en 267 lugares diferentes, con una cobertura mediática permanente, la población sudafricana pudo conocer, en la voz y en las múltiples lenguas de víctimas y victimarios, las historias más tremendas sucedidas bajo sus ojos durante los treinta años precedentes.[15] La sociedad blanca sudafricana tuvo que escuchar, de parte de quienes en buena medida había considerado los protectores de su forma de vida, el relato de las mayores atrocidades. Para no correr el riesgo de ir a prisión los criminales tuvieron que relatar de manera exhaustiva las historias de sus crímenes ante las víctimas o sus familiares. Ni el arrepentimiento ni el perdón fueron condición de la amnistía.

Henos entonces aquí en presencia de dos escenas bien distintas. En Argentina, el dispositivo judicial puesto en marcha tuvo por efecto fundamental la cárcel de los principales responsables, pero también el silencio casi unánime de los perpetradores. ¿Quién, del campo de los involucrados en el terror estatal, podía tener interés en hablar? ¿Quién, de entre los militares o sus cómplices, estaría dispuesto a pagar el precio no solo del ostracismo entre sus pares, sino de su propia inculpación? Y si alguna duda podía corroer a alguno de ellos, esa duda terminó de disiparse cuando por fin uno de ellos habló: en un relato tremendo el capitán Antonio Scilingo, entrevistado por el periodista Horacio Verbitsky, describió de manera detallada su participación en los vuelos de la muerte, donde desde aviones de la Armada prisioneros vivos eran arrojados al mar.[16] El resultado, para Scilingo, fue su detención en España, a donde había ido en primera instancia a declarar voluntariamente ante el juez Garzón, y su condena a 640 años por crímenes de lesa humanidad.[17] La retractación posterior de Scilingo, en la que niega toda participación en esos hechos, no tuvo efecto sobre su condena. Obviamente, desde entonces ningún perpetrador tuvo la ocurrencia de hablar. Lo que en el terreno de la verdad de los hechos se fue obteniendo en Argentina —identificación de los cuerpos de los desaparecidos por la exhumación de cementerios clandestinos, recuperación de los niños secuestrados veinte años antes por la vía de la aparición de jóvenes con dudas sobre su identidad que acudían a las asociaciones de familiares de las víctimas— fue casi siempre el resultado lento, dificultoso, de un trabajo incesante de quienes se situaban en el campo de las víctimas de la violencia estatal. Mucho queda hoy sin saberse.

15 La amnistía alcanzaba a los actos cometidos entre el 1 de marzo de 1960 y el 10 de mayo de 1994.

16 Las conversaciones fueron publicadas en Verbitzky (1995).

17 Scilingo fue juzgado en virtud de las leyes españolas, que acuerdan a los tribunales españoles jurisdicción universal sobre crímenes de lesa humanidad, genocidio o terrorismo acaecidos en cualquier lugar del mundo.

Bien distinta es la situación en Sudáfrica. Individuos culpables de los crímenes más horrorosos se presentan voluntariamente ante la Comisión para relatar, de la manera más completa, ante sus víctimas, los familiares de sus víctimas, pero también ante su propia comunidad, los crímenes perpetrados. Son ellos, los perpetradores, los más interesados en exponer toda la verdad —es la garantía de su amnistía—. Han apostado a decir la verdad a cambio de la amnistía definitiva; nadie los ha forzado a comparecer. Muchos de ellos podrían haber preferido apostar a que su caso nunca fuera conocido, podrían haber apostado al olvido. La escena de la Comisión de Verdad y Reconciliación propone así, propiamente, una economía del perdón: quien cuenta todo el mal que ha hecho, será amnistiado. Es posible que casi todos, si no todos, quienes entran en esa escena lo hagan en función de ese cálculo económico. Pero a la luz de las reflexiones de Arendt podemos imaginar que quiénes por ella transitan no saldrán, en muchos de los casos, iguales a como entraron. En el camino se habrán visto obligados, por el mismo dispositivo de amnistía, a reactivar su capacidad de pensar, de enfrentarse a ellos mismos: puestos ante su propio relato, obligados —por su propio interés— a revivir en la palabra, de manera exhaustiva, los actos estremecedores de los que son autores, ¿pueden estos hombres aún seguir olvidando lo que han hecho?, ¿pueden seguir eludiendo la conversación con ellos mismos?, ¿pueden escapar al remordimiento? Ni el arrepentimiento ni el perdón son condiciones para la amnistía, decíamos; pero a la luz de los múltiples testimonios descubrimos que hubo, en importantes ocasiones, arrepentimiento, y hubo también, en muchas ocasiones, perdón.[18]

Una segunda diferencia fundamental, ligada a la anterior, separa ambas operatorias. La dinámica de los Juicios instaura en Argentina una distinción tajante entre victimarios militares y víctimas civiles, entre culpables militares y una sociedad inocente. Las víctimas de la barbarie militar, muchas veces activistas de organizaciones armadas que han ejercido el terrorismo, solo aparecen públicamente en su condición de víctimas, su relato es el relato de su padecer en cautiverio, no el de su hacer en libertad. En Sudáfrica, en cambio, el

18 Mucho se ha dicho sobre el efecto curativo, re-humanizador, que la exposición de las historias tuvo tanto para víctimas como para victimarios, sobre el poder creador de comunidad del discurso, sobre la potencia transformadora por la cual el dispositivo de amnistía convertía un mal moral en un bien político (cf., entre otros, Cassin, 2004; en el mismo volumen, Salazar, 2004). En "A Personal Encounter with Perpetrators" Ginn Fourie, madre de una joven muerta en un atentado terrorista en un bar, el Heidelberg Tavern, realizado por fuerzas del ANC, relata de manera conmovedora el encuentro con los asesinos de su hija. Fourie describe el proceso que lleva "de la tragedia a la curación", que tiene lugar por medio de un reconocimiento del carácter humano de los jóvenes perpetradores, de una creciente disposición a perdonarlos, y de la actitud de estos que culmina en un abrazo entre los jóvenes y ella, y en la demanda de *counselling* por parte de aquellos con el propósito de encontrar el modo de cerrar un largo período de odio contra los blancos (cf. Fourie, 2000; Krog, 1999).

llamado a la amnistía por medio de la exposición completa de la verdad atañe, como ya lo hemos señalado más arriba, tanto a los agentes del *apartheid* como a los militantes que se han opuesto, de manera violenta, al régimen criminal. Todas las víctimas serán escuchadas, todos los autores de hechos calificables como "graves violaciones de derechos humanos" pueden pedir la amnistía a cambio del relato pleno de sus acciones. En Argentina el nuevo comienzo ha de fundarse sobre el enjuiciamiento de los culpables de las fuerzas militares y policiales, y sobre la reparación de quienes han sido sus víctimas. Los crímenes del personal estatal se saldan ante la justicia y, de hecho, se siguen saldando al día de hoy, veinticinco años más tarde; los crímenes de las fuerzas de izquierda armada han quedado sepultados bajo su condición de víctimas de la violencia estatal. En Sudáfrica, el nuevo comienzo ha de fundarse sobre la reparación de las víctimas y la reaceptación, por medio del reconocimiento de los crímenes, de quienes los han cometido, en la nueva sociedad por venir. Un mismo inidividuo, un mismo combatiente del ANC puede, a la vez, presentarse para obtener reparación como víctima y amnistía como victimario. La presentación voluntaria ante la Comisión de amnistía, el relato exhaustivo de los crímenes cometidos, efectiviza el reconocimiento de estos crímenes en cuanto tales, como condición para la aceptación en cuanto ciudadano en la nueva comunidad multirracial. La escena de reconciliación se dibuja no solo en la re-integración del criminal a la comunidad por medio de su demanda de perdón político, de amnistía, sino también en el común reconocimiento de que —pese a las enormes diferencias entre ambos campos— la violencia los ha alcanzado a todos y, que para fundar una nueva comunidad eximida de la violencia, todos deben mostrarse deseosos de incorporarse a ella asumiendo públicamente el carácter criminal de sus acciones precedentes. La escena de confesión y amnistía restituye al culpable de esos crímenes su capacidad de actuar, y con ello, su condición de actor pleno del nuevo comienzo.[19]

Retomando nuestro recorrido por las categorías arendtianas podemos decirlo en estos términos: en Argentina está obturada la posibilidad de la reconcilia-

19 Etimológicamente, advierte Philippe-Joseph Salazar, en *perpetrator* se escucha a "aquel que comete los crímenes" y a aquel que "actúa como padre". En su participación en la escena de constitución de la verdad acerca del pasado, los perpetradores devienen a la vez padres fundadores (cf. Salazar, 2002). Obsérvese, a la luz de nuestras reflexions sobre Arendt y el pensar, la siguiente afirmación del informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación, vol. 1, cap. 5, p. 103: "What is required is that individuals and the community as a whole must recognize that the abdication of responsibility, the unquestioning obeying of commands (simply doing one's job), submitting to the fear of punishment, moral indifference, the closing of one's eyes to events or permitting oneself to be intoxicated, seduced or bought with personal advantages are all essential parts of the many-layered spiral of responsibility which makes largescale, systematic human rights violations possible in modern states".

ción porque está obturada la posibilidad de la asunción de la responsabilidad; y está obturada la posibilidad del perdón porque está obturada la posibilidad del arrepentimiento. Puesto que la escena de los Juicios dispone el castigo de los hechos como opción exclusiva, el reconocimiento público de sus actos, su relato detallado, no solo no es exigida, sino que es contraria al interés del inculpado: su confesión solo puede contribuir al castigo. Simultáneamente, la clara discriminación entre el campo de los victimarios estatales y de los eventuales agentes de acciones criminales de las fuerzas insurgentes divide claramente la escena en militares malvados y criminales, y civiles buenos e inocentes. Al mismo tiempo que la escena provee, de manera ejemplar, el castigo para los mayores criminales, no provee las condiciones mínimas para la asunción de las responsabilidades particulares ni para reconciliación alguna, si por reconciliación entendemos el reconocimiento, la asunción, de un peso compartido.

En Sudáfrica, en cambio, puede haber perdón porque puede haber arrepentimiento. Y puede haber arrepentimiento porque la escena dispone, bajo la forma de la economía del perdón, las condiciones no solo "económicas", sino también, llamémoslas, "existenciales" para la experiencia del remordimiento.[20] Y puede haber reconciliación porque la escena favorece el reconocimiento de un peso compartido. No hay, en cambio, castigo para quienes voluntariamente comparecen y relatan exhaustivamente sus crímenes, por más horribles que estos sean.

Actores o espectadores de aquellos dos momentos inéditos, el de los Juicios en Argentina y el de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica, ¿deberíamos acaso optar por algunas de las dos escenas? ¿Podemos determinar, en uno u otro escenario, de qué manera se generan, de la mejor manera, las condiciones para un renacer de la politicidad, de una restitución de lo público? No creo que tenga sentido demandar una respuesta a este interrogante: diría, muy someramente, que estamos en presencia de la invención política y que la invención política no es simplemente iterable. Creo, sí, en cambio, que la luz del contraejemplo sudafricano puede permitir iluminar una zona oscura de la escena argentina; nos permite preguntarnos acerca del precio que la opción por la justicia, opción notable, pagó, sin embargo, en su cristalización posterior, en Argentina, en lo que concierne al restablecimiento de una escena pública asentada en la asunción, por parte de sus actores, de una responsabilidad común.

Con ese fin, querría terminar mi contribución dando un paso más en la interrogación acerca de los motivos por los cuales en Argentina el lenguaje de la reconciliación parece estar absolutamente vedado en el campo de quienes han sido opositores de la Dictadura. Como señalaba, la disposición de la escena en

20 En los términos de Arendt, recuperados en la primera parte de este trabajo, podemos decir también que el paso ineludible por el diálogo consigo mismo favorece la restitución del individuo a su condición de persona.

los términos en los que lo he descrito colaboró a la cristalización de un relato que discriminaba, con claridad, dónde estaba el mal y dónde el bien —el mal del lado de los militares culpables, el bien del lado de las víctimas inocentes—. En el contraste con la experiencia sudafricana descubrimos que la disposición de esta escena de los Juicios ocluyó la posibilidad de que los propios militares contribuyeran a producir la verdad de sus crímenes. Con ello se dificultó el acceso a una verdad cuya ausencia se hace sentir, aún hoy, de manera lacerante para muchos: el destino de los cuerpos, la identidad de los niños apropiados. Con ello, descubrimos, se dificultó asimismo la confrontación de los propios perpetradores, de manera singular, con sus crímenes —y si nuestras reflexiones anteriores tienen un sentido, se cerró la puerta a la posibilidad del arrepentimiento—. Pero con ello se ocluyó también la posibilidad de que —aun reconociendo la carga de verdad que puede concederse a aquel relato cristalizado— se diera a luz una verdad más compleja.[21] Se imposibilitó la emergencia de una verdad que, al tiempo que debía sostener como legado común la convicción de que en la Argentina de los militares había ocurrido lo que nunca debió ocurrir, lo que *nunca más* debe ocurrir —ha ocurrido una forma radical del mal, revestido en las formas de los campos de tortura, de desaparición y de muerte—, no podía reducir, sin embargo, la pregunta de "por qué ocurrió" a una tormenta súbita donde el mal se abatió sobre los inocentes o donde el mal se impuso sobre el bien.

Porque no podemos ignorar que así como nosotros, mi generación, fuimos las víctimas principales (pero no las únicas) de ese mal radical, no sus perpetradores, así nosotros, mi generación, contribuimos también a hacer posible su advenimiento. El advenimiento del terror estatal fue la culminación de un tiempo largo de banalización y legitimación de la violencia política y del asesinato político en la que las organizaciones armadas de izquierda tuvieron una responsabilidad que no podemos desconocer. El terror estatal no fue su consecuencia necesaria (el mal no es nunca una consecuencia necesaria), pero aquella banalización de la violencia preparó las condiciones que lo hicieron posible. Veinticinco años después de los históricos Juicios es posible advertir que detrás de la dificultad, véase la renuencia, de ir más allá de la simplificación —necesaria— de la memoria común, parece cobijarse también la resistencia a repensar cómo pudieron muchas de las víctimas, cómo pudo un fuerte movimiento de izquierda radicalizada, contribuir al advenimiento del mal.

21 Ambos relatos se alzaban a su vez en oposición a un tercero, "la teoría de los dos demonios", que tendía a equiparar la violencia del terror estatal con la violencia de las organizaciones políticas revolucionarias. Para las cristalizaciones de los relatos posdictatoriales me permito remitir a Hilb (2003). En este terreno los trabajos de Hugo Vezzetti son ineludibles (cf. Vezzetti, 2002; Vezzetti, 2009).

Dicho de otro modo: en la insistencia en el trabajo de la justicia, en la persecución de los máximos culpables, reconocemos el legado de lo mejor de nuestra historia reciente; pero en esa insistencia anida también la negativa a asumir nuestra responsabilidad, la negativa a derogar el relato demasiado simple de culpables e inocentes, del mal que se abatió sobre el bien. En la disposición de la escena de la justicia —en la discriminación sin fallas de militares, moralmente malvados y criminalmente culpables, y civiles, moralmente buenos y criminalmente inocentes— queda legitimada la negativa a volver a pensar en el campo de quienes fueron partícipes de la violencia insurreccional, a pensar, también aquí *por fuera de clichés y frases hechas*, cómo y por qué pudo suceder lo que nunca debió haber sucedido.

Todo intento de repensar la responsabilidad de las fuerzas insurrectas es en Argentina inmediatamente condenada bajo la acusación de contribuir a sostener la "teoría de los dos demonios",[22] de la existencia de dos fuerzas igualmente diabólicas. Sin embargo, tanto nuestro tránsito por las categorías arendtianas como el ejemplo sudafricano deberían ayudar a resistir a esa simplificación —a distinguir dimensiones del mal, a diferenciar responsabilidades y culpas—. Advertimos, en Sudáfrica, que la Constitución provisoria de 1993 da origen a una comisión que habrá de juzgar, por igual, los crímenes realizados a favor del *apartheid* o en contra de él, al mismo tiempo que declara el carácter intrínsecamente malvado, criminal, del régimen del *apartheid*. Dicho de otra manera, trazada la línea del mal, de aquello que nunca debió suceder —el régimen criminal del *apartheid* o, agreguemos, los campos de tortura y desaparición—, nos encontramos frente a una asunción en común de la responsabilidad del futuro asentada en el reconocimiento de la propia responsabilidad pasada.[23]

22 La "teoría de los dos demonios" es uno de los más recurrentes clichés con que se manifiesta la obturación del pensamiento en el tema de la responsabilidad de las organizaciones revolucionarias que ejercieron la violencia en Argentina.

23 Para algunos ejemplos de la extraordinaria sutileza con que procede en este terreno la Comisión de Verdad y Reconciliación, véase el informe de la Comisión, vol. 1, cap. 4: "[…] this system of enforced racial separation and discrimination was itself found to be a crime against humanity […]. Thus, those who fought against the system of apartheid were clearly fighting for a just cause, and those who sought to uphold and sustain apartheid cannot be morally equated with those who sought to remove and oppose it" (p. 70); "[…] any analysis of human rights violations which occurred during the conflicts of the past, and any attempt to prevent a recurrence of such violations, must take cognisance of the fact that, at the heart of the conflict, stood an illegal, oppressive and inhuman system imposed on the majority of South Africans without their consent" (p. 71); "[…] The recognition of apartheid as an oppressive and inhuman system of social engineering is a crucial point of departure for the promotion and protection of human rights and the advancement of reconciliation in South Africa" (p. 73); "The Commission's confirmation of the fact that the apartheid system was a crime against humanity does not mean that all acts carried out in order to destroy apartheid were necessarily legal, moral and acceptable. The Commission concurred with the international consensus that those who were fighting for a just cause were under an

Enormes diferencias separan, no lo ignoramos, la situación argentina de la sudafricana. Baste aquí una sola: en Sudáfrica la política del *apartheid* constituye el marco de referencia de todas las acciones criminales que han de ser amnistiadas mediante la exposición completa, por presentación voluntaria, de sus autores. En otras palabras, los actos horrendos sucedidos en el campo anti-*apartheid* pueden —aún teñidos por el mal— situarse en el contexto de la lucha *contra* el mal. En ese espejo, la responsabilidad de las fuerzas políticas radicalizadas que proveerían la mayor cantidad de víctimas al terror estatal, en Argentina, no puede enmarcarse en su lucha *contra* el terror; esa responsabilidad debe pensarse en relación con el *advenimiento posterior* del terror. La participación de las fuerzas antiestatales en la violencia no puede, así, justificarse tan sencillamente en los términos de la lucha del bien contra el mal, si por mal entendemos el terror estatal desencadenado por la Dictadura militar en 1976.

Esta responsabilidad acrecentada de los actores de la violencia antiestatal en Argentina hace que la asunción de responsabilidades se vuelva allí más significativa, pero también más delicada: en el afán de preservar la línea demarcatoria entre la violencia de izquierda y el posterior terror desencadenado desde el Estado, los actores de la violencia política de izquierda parecen haber optado por obturar cualquier apelación a su propia responsabilidad.[24] La negativa a pensar su propia responsabilidad, la repetición, en el discurso de buena parte de los sobrevivientes y herederos de aquella izquierda insurreccional, de clichés y frases hechas, nos ponen también, en este campo, en presencia de individuos que parecen más dispuestos a subsumir su reflexión bajo normas y costumbres ininterrogadas y eslóganes congelados que a enfrentar, en la rememoración de los hechos, su propia responsabilidad.

Concluyo entonces esta contribución intentando religar con el comienzo: a diferencia de lo sucedido en Sudáfrica, constatamos que en el debate argentino está vedado evocar los términos de responsabilidad y reconciliación, de arrepentimiento y de perdón, omnipresentes en el proceso sudafricano. He intentado, por medio de la lectura de Arendt, sugerir que allí y solo allí donde hay una

---

obligation to employ just means in the conduct of this fight" (p. 74); "[…] Apartheid as a system was a crime against humanity, but it was also possible for acts carried out by any of the parties to the conflicts of the past to be classified as human rights violations" (p. 76); "At the same time, it must be said that those with the most power to abuse must carry the heaviest responsibility. It is a matter of the gravest concern when the state, which holds the monopoly on public force and is charged with protecting the rights of citizens, uses that force to violate those rights" (p. 80).

24 No quiero que subsistan ambigüedades, y mucho menos si esas ambigüedades podrían servir para amparar los clichés que me importa contribuir a desarticular: creo firmemente que no debe confundirse cualquier forma de violencia política, como la ejercida por las organizaciones armadas en Argentina entre 1968 y 1977 sobre todo, con el mal radical, que en la Argentina ha tenido la forma de los campos de concentración, tortura y desaparición.

asunción común de aquello que sucedió *pero no debería haber sucedido* —donde la comprensión de cómo pudo suceder hace posible que pueda también haber, entonces, arrepentimiento por haber contribuido a que sucediera—, puede imaginarse la constitución de una escena común de re-conciliación. Una apropiación *en términos políticos* de estas nociones solo parece ser posible a partir de la institución de una escena compartida entre quienes pueden eventualmente perdonar y quienes pueden arrepentirse; pero la existencia misma de esa escena compartida, su institución, supone, de una manera u otra, un interés (un *inter-est*) en común. He tratado de sugerir que ese *inter-est* se halla presente en el dispositivo de *verdad* y *reconciliación* en Sudáfrica, y está por su parte ausente en el dispositivo de la *justicia* en Argentina.

Ello me conduce por fin a sugerir que el rechazo, en el debate político argentino, a asumir los términos de arrepentimiento, de perdón, de reconciliación, tan presentes en el proceso sudafricano, muestra las huellas no solo, como muchos prefieren creer, de la oposición a que se borren las marcas de la culpa y la inocencia, de los asesinos y las víctimas, sino también de la imposibilidad por erigir, junto a una escena de justicia, una escena donde pueda desplegarse plenamente la verdad de los hechos; donde podamos hacernos responsables por ellos; donde, en la exposición de la verdad, encontremos una escena del *inter-est* común. La escena instaurada por los Juicios, escena extraordinaria, quiero repetirlo una vez más, ha cristalizado en un relato que, al mismo tiempo, ha obturado la posibilidad del arrepentimiento y del perdón de unos y otros, ha dificultado la exposición y el reconocimiento de la propia responsabilidad. Tal vez, veinticinco años después de los Juicios, haya llegado la hora de abandonar los clichés y de volver a pensar si no hay allí algo para pensar. Ojalá este retorno a Arendt pueda contribuir a ello.

Bibliografía

Arendt, H. (1953). Understanding and Politics, *Partisan Review, 20*(4), 377-392.

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Arendt, H. (1982). *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Nueva York, NY: Penguin.

Arendt, H. (2003). *Responsiblity and Judgment*. Nueva York, NY: Schocken.

Arendt, H. (2006). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona, España: Herder.

Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona, España: Paidós.

Cassin, B. (2004). Amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique. En B. Cassin, O. Cayla y P. J. Salazar (eds.), *Vérité, réconciliation, réparation* (pp. 37-57). París, Francia: Seuil. Colección: *Le genre humain*, 43.

CRENZEL, E. (2008). *La historia política del 'Nunca más'*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

DERRIDA, J. (diciembre, 1999). Le siècle et le pardon. *Le monde des débats* 9, 2-10.

FERNÁNDEZ MEIJIDE, G. (2009). *La historia íntima de los derechos humanos en la Argentina (a Pablo)*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

FOURIE, G. (2000). A Personal Encounter with Perpetrators. En C. Villa-Vicencio y W. Verwoerd (eds.), *Looking Back, Reaching Forward. Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa* (pp. 230-238). Ciudad del Cabo, Sudáfrica: University of Cape Town Press.

HILB, C. (2003). La responsabilidad como legado. En C. Tcach (ed.), *La política en consignas. Memoria de los setenta*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens.

HILB, C. (2010). *La virtud de la justicia, y su precio en verdad. Una reflexión sobre los Juicios a las Juntas en Argentina, a la luz de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica* [en prensa].

KROG, A. (1999). *Country of my Skull*. Nueva York, NY: The Three Rivers.

NINO, C. (1997). *Juicio al mal absoluto*. Buenos Aires, Argentina: Emecé.

RICOEUR, P. (2000). *La mémoire, l´histoire, l´oubli*. París, Francia: Seuil.

SALAZAR, P. J. (2002). Perpetrator ou De la citoyenneté criminelle. *Rue Descartes, Philosophies Africaines: Traversée des Expériences*, 36, 167-179.

SALAZAR, P. J. (2004). Une conversion politique du religieux. En B. Cassin, O. Cayla y P. J. Salazar (eds.), *Vérité, Réconciliation, Réparation* (pp. 59-88). París, Francia: Seuil. Colección: *Le genre humain,* 43.

VERBITZKY, H. (1995). *El vuelo*. Buenos Aires, Argentina: Planeta.

VEZZETTI, H. (2002). *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

VEZZETTI, H. (2009). *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.